FILOSOFIE
ȘI ȘTIINȚĂ

Crizantema Joja

SENSUL IDEOLOGIC AL DEMERSULUI ȘTIINȚIFIC

EDITURA POLITICĂ

Scanned with CamScanner

FILOSOFIE ŞI ŞTIINŢĂ

SENSUL IDEOLOGIC AL DEMERSULUI ŞTIINŢIFIC

CRIZANTEMA JOJA

1986

EDITURA POLITICĂ

Bucureşti

Scanned with CamScanner

CUPRINS

Cuvînt înainte 7

Partea I **IDEOLOGIE. TRADIȚIE. RAȚIONALITATE** 11

I ȘTIINȚĂ ȘI IDEOLOGIE 13

1. Origini istorico-semantice ale raportului dintre știință, logică și ideologie 13
2. Logos și adevăr în sociologia cunoașterii științifice 21
3. Ideologia ca fundament și presupoziție a științei. Primatul rațiunii practice 38

II PENTRU O ISTORIE A FILOSOFIEI ȘTIINȚEI . 50

III LOGICA ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI ÎN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ 58

IV TRADIȚIE ȘI RAȚIONALITATE ÎN FILOSOFIA ȘTIINȚEI 70

V SENSUL MODERN AL RAȚIONALITĂȚII ÎN FILOSOFIA ȘTIINȚEI 79

VI PRINCIPIUL ANALOGIEI ȘI RAȚIONALITATEA MODERNĂ 85

1. Principiul analogiei ca axiomă comună la Aristotel 85
2. Principiul analogiei la Leibniz și Kant . . . 94
3. Principiul analogiei — fundament al raționamentului modern 100

VII ȘTIINȚA ȘI VALORILE UMANE ÎN PERSPECTIVĂ INTERDISCIPLINARĂ 111

Partea a II-a **CĂTRE O FILOSOFIE A ȘTIINȚELOR UMANE** 121

I ȘTIINȚE ALE NATURII, ȘTIINȚE ALE OMULUI . 123

1. Clasificare sau diviziune? Specificul realității umane 123
2. Continuități și analogii în metoda comparativă . 128
3. Idealul unității. Științele umane — științe ale sintezei 138

Scanned with CamScanner

II STRUCTURI ŞI MODELE ÎN ŞTIINŢELE UMANE . 142
1. Raportul dintre conceptele de structură şi model . 142
2. Structuri şi modele în psihologie 147
3. Structuri şi modele în studiul societăţii . . . 153
4. G. G. Granger şi logica ştiinţelor umane . . . 165
5. Paul Ricoeur şi noua hermeneutică 173
III METALOGICA ŞI FILOSOFIA LIMBAJULUI . . 177
1. Metalogica şi metalingvistica 177
2. Naturalism şi constructivism 183
IV GRAMATICA FILOSOFICĂ RAŢIONALISTĂ DESPRE ASPECTUL CREATOR AL LIMBAJULUI NATURAL 190
1. Gramatica filosofică în concepţia lui Chomsky . 190
a) Lingvistica structurală şi generativismul . . . 190
b) Tradiţia carteziană a gramaticii filosofice . . 197
2. Forma logică şi aspectul creator al întrebuinţării limbajului natural 213
3. Raportul dintre sintaxă şi semantică în evoluţia concepţiei lui Chomsky 223
4. Discuţii actuale asupra gramaticii filosofice raţionaliste 231
V HERMENEUTICA ŞI TEORIA COMUNICĂRII . . 239
1. Orizontul logico-lingvistic şi umanist al teoriei comunicării 239
2. Limbaj vorbit. Limbaj scris. Limbaj interior . . 247
3. Hermeneutica despre comunicare şi acţiune socială 250
4. Semantică şi hermeneutică. Discursul ca instanţă a comunicării 254
5. Opinii recente asupra rolului hermeneuticii în fundamentarea filosofică şi culturală a ştiinţelor umane 260

Scanned with CamScanner

CUVÎNT ÎNAINTE

Meditația contemporană asupra științei își propune, pe lîngă analiza critică a principiilor, conceptelor și inferențelor sale, deci pe lîngă un examen al cunoașterii științifice, o reconsiderare a statutului, rosturilor și destinului științei în epoca noastră. Știința, „la singular", semnifică unitatea științelor în ansamblul lor. Ea își afirmă nu numai valoarea de adevăr, ci și valoarea estetică și morală. Problemele perene ale filosofiei sînt regîndite azi prin prisma aportului de netăgăduit al științei. Mai mult, ea este știința, cu toate implicațiile de ordin tehnic, economic, politic și în general uman. Subsistem al sistemului societății, pe de o parte, categorie filosofică, pe de altă parte, știința își dezvăluie treptat noi semnificații și suscită noi interpretări.

În acest sens am abordat raporturile dialectice complexe dintre știință și ideologie, subliniind atît nucleul lor comun istorico-semantic de ordin cognitiv, cît și rolul hotărîtor al mediului social în stabilirea acestor interrelații, rol relevat de cercetări contemporane din sociologia cunoașterii științifice. Aceste raporturi pot fi decelate în originile construcției conceptuale și în structurile limbajului strîns legate de formele de gîndire dar și de formele de viață socială și de civilizație. O hermeneutică a științei pune azi accentul pe interpretarea limbajului la nivelul pre-comprehensiunii, pe opinii, consensuri, mentalități preexistente, determinante ale cunoașterii științifice propriu-zise. Evaluări de ordin axiologic și prospectiv vin să pledeze pentru tendința primatului rațiunii practice relevînd presupoziții, opțiuni, finalități, fundamente ideologice care premerg, însoțesc sau orientează rațiunea teoretică în știința contemporană.

Scanned with CamScanner

Dimensiunea istorică a filosofiei științei, disciplină mai nouă dar cu îndelungate premise, este aplicată în studierea raporturilor ei cu logica. Se conchide la unitatea logicii clasice față de multiplicitatea logicilor aplicate, apărute odată cu dezvoltarea științei. În perspectiva tradiției filosofice este tratată și problema modernă a raționalității în filosofia științei. În lumina aceleiași raționalități este analizat demersul logic al analogiei care prin generalitatea și puterea sa euristică devine, alături de deducție și inducție, principiu al metodologiei științifice contemporane.

Domeniu al valorilor noetice ca și al celor axiologice, știința se afirmă azi prin tendința către unitate realizată pe baza interdisciplinarității. Cunoașterea științifică își propune, în ultimă instanță, cunoașterea omului într-o viziune antropologică și umanistă care progresează odată cu înmlădierea și perfecționarea gîndirii, a posibilităților ei nelimitate de a-și apropria și a domina realul.

Afirmarea științelor umane este considerată o trăsătură specifică a secolului XX. Marea diviziune: științe ale naturii — științe ale omului propusă de Dilthey se menține și orice clasificare, după orice criterii, trebuie să țină seama de ea. Există totuși continuități, analogii, metode comparative, transferuri de concepte care vizează unitatea. O unitate în sensul dialecticii platoniciene, referitoare la raporturile dintre unu *și* multiplu, *dintre* identic *și* divers.

Conceptele metodologice de structură, model, tip, *sînt analizate în mod diferențiat, de la o disciplină umană la alta: psihologie, sociologie, lingvistică, etnologie. Pe lîngă modelele formale, existente și în științele naturii, sînt utilizate în științele umane și modelele interpretative, hermeneutice. Aceste concepte metodologice se impun prin caracterul lor integrator, în vederea unei antropologii filosofice menită să definească natura umană. Depășind caracterul speculativ din trecut, antropologia trebuie să țină seama atît de datele științelor naturii, cît și ale științelor omului.*

Surprinzătoarea dezvoltare a filosofiei limbajului în ultimele decenii, îndeosebi prin valorificarea limbajului natural, contribuie la fundamentarea științelor omului, în vederea aceleiași unificări. Esența limbajului este strîns legată de esența spiritualității umane. Problemele

Scanned with CamScanner

teoretice, reflecțiile asupra raportului dintre gîndire și limbaj converg în măsura în care logica a fost considerată în tradiția filosofică și artă a discursului. Există puncte în care metalogica și filosofia limbajului coincid. În cadrul discuției despre limbajul științelor se stabilește tensiunea dintre limbajul calcul și limbajul natural, prin confruntarea celor două curente corespunzătoare: construcționismul și naturalismul, care nu fac decît să accentueze două aspecte complementare ale modalităților de exprimare în știință.

Sub semnul tradiției se dezvoltă și critica limbajului, *temă a prezentului, legată de fundamentarea științelor umane. Preluînd elemente de bază ale gramaticii filosofice carteziene, care consideră limbajul drept instrument al cunoașterii intelectuale, raționalismul contemporan stabilește existența unor structuri logice fundamentale, generatoare ale formelor gramaticale, în toată diversitatea și complexitatea lor. De unde teza valoroasă a lui Chomsky cu privire la aspectul creator al limbajului natural, distincția dintre structurile profunde și structurile de suprafață. Dincolo de aspectele interdisciplinare de ordin biologic, psihologic și lingvistic, limbajul prezintă un interes general. Prin studierea lui, pătrundem mai adînc în cercetarea propriei noastre capacități cognitive, învățăm să gîndim gîndirea, să reflectăm asupra acțiunii umane și să dăm un răspuns din ce în ce mai adecvat, mai apropiat, în mod asimptotic, de adevăr, întrebării asupra naturii umane. Filosofia limbajului se caracterizează astfel printr-o viziune pe verticală, printr-o aprofundare progresivă a relațiilor dintre realitate, gîndire și limbaj, explorînd straturi considerate pînă acum insondabile (apriorice, antejudicative) din care emerg procesele logico-lingvistice.*

Un exemplu ne este oferit de hermeneutică — metodă specifică științelor umane — în raportul ei cu actul comunicării. O structură fundamentală de sens se stabilește în decursul istoriei. Astfel este elaborat conceptul de apriori al comunicării, *care, în cadrul hermeneuticii, se referă la tradiția culturală. Precomprehensiunea deschide orizonturi către o hermeneutică a științei în genere, către presupoziții filosofice și către acele elemente de ordin apreciativ și normativ despre care am menționat că sînt incluse în domeniul științific propriu-zis.*

Scanned with CamScanner

Autoreflecția, înțelegerea de sine a subiectului în fața fenomenului complex al cunoașterii și acțiunii se prelungește într-o hermeneutică socio-culturală, toate acestea implicînd aspecte ideologice legate și de limbaj. Conceptul de interes de cunoaștere propus de Habermas acordă comunicării o accepție mai largă. Dacă interesul tehnic privește relațiile omului cu natura, interesul social cuprinde comunicarea, ansamblul de relații între indivizi, în cadrul practicii sociale. Știința nu vizează numai legăturile omului cu natura, ci și o finalitate culturală, pe baza comunicării intersubiective, prin limbaj. Contribuții recente pun accentul pe rolul hermeneuticii în reconstrucția epistemologică a științelor umane. Tradiția, consensul cu privire la utilizarea termenilor și în general a limbajului, comunicarea rezultatelor, schimbul de idei, persuasiunea sînt aspecte hermeneutice care urmăresc progresul științei.

Omul în raport cu sine însuși, cu natura, cu societatea, cu propriile sale modalități de cunoaștere și cu valorile care sînt creații ale sale prin excelență — iată fundamentul și orizontul științelor umane și ale științei, în unitatea ei.

Aceste meditații asupra științei sînt o continuare a unor vechi preocupări de valorificare a tradițiilor filosofiei științei românești. Fondul umanist al culturii noastre, raționalismul și realismul filosofic condiționează trăsăturile spiritului științific românesc angajat în contextul ideologic de ordin axiologic și prospectiv al culturii noastre socialiste și înscriindu-se astfel, prin rezultatele sale, prin bogăția sa de idei și de valori, în universalitate.

CRIZANTEMA JOJA

Scanned with CamScanner

Partea I

IDEOLOGIE. TRADIȚIE. RAȚIONALITATE

Scanned with CamScanner

I. ȘTIINȚĂ ȘI IDEOLOGIE

1. ORIGINI ISTORICO-SEMANTICE ALE RAPORTULUI DINTRE ȘTIINȚĂ, LOGICĂ ȘI IDEOLOGIE

Tezele moderne cu privire la „critica ideologiilor" și la înțelesul logicii ca „organon al criticii" impun necesitatea unei analize a raporturilor dintre ideologie și logică și, mai departe, între ideologie și știință, în contextul social.

Instituirea unei logici de esență, a unei logici a nucleului de idei *(Kernlogik)* care caracterizează o concepție filosofică sau o *mentalitate* este un aspect nou al unei atitudini reflexive aparținînd raționalismului tradițional. Într-adevăr, dincolo de multiplele sensuri cunoscute, de polisemia, în același timp bogată și contradictorie, uneori derutantă, desprindem o accepție generală a conceptului de ideologie, accepție legată de structura logică a unui sistem de idei, pe de o parte, de vocația lui prospectivă, pe de altă parte. *Dicționarul filosofic* al lui Dagobert R. Runes remarcă: „Ideologia — un ansamblu de idei generale sau un program filosofic" [1]. Această interpretare este, așa cum vom vedea, din ce în ce mai răspîndită în ultimul timp.

Un sens general îi acordă și K. Manheim, dar de această dată ancorat în realitatea socială. Ideologia: „o structură mentală în totalitatea sa", „un mod integral (al omului) de a concepe lucrurile în cadrul lor istoric și social" [2].

---

[1] *The Dictionary of Philosophy* edited by Dagobert R. Runes, Philosophical Library, New York, ediția I, 1942, p. 140.

[2] K. Manheim, *Ideology and Utopia*, London, Kegan Paul, Trench Trubner, 1936, p. 238—239, în *A Dictionary of the Social Sciences*, edited by Julius Gould, William L. Kolb, The Free Press of Glencoe, 1964, p. 316.

Scanned with CamScanner

Pe linia aceleiași accepții, *Dicționarul de științe sociale* editat de J. Gould și W. Kolb subsumează termenul de ideologie aspectului celui mai larg și comprehensiv care îmbină perspectiva *gnoseologică* și cea *axiologică* : „Ideologia este un pattern de opinii (beliefs) și concepte (atît factuale cît și normative) care își propune să explice fenomenele sociale complexe în vederea direcționării și simplificării opțiunilor social-politice ale unor indivizi sau grupuri“ [3]. J. Gould subliniază, în continuare, că această descriere generală a termenului este departe de a explica multiplele nuanțe și varietatea sistemelor intelectuale care au fost numite ideologii, modul în care ele au fost apreciate și echilibrul intern dintre componentele lor etice și factuale. Trebuie acordată, în mod judicios, o anumită pondere atît *dezvoltării istorice* a termenului, cît și anumitor probleme cunoscute astăzi în *sociologie*.

Atribuind un sens ideologic demersului științific în orizontul său istoric, G. G. Granger vorbește de o „*ideologie a științei* ca factor imediat vizibil al revoluției științifice primitive“ [4].

În mod aparent paradoxal dar, în fond, datorită unui complex și subtil joc dialectic, ideologia implică știința și, în același timp, este implicată de către știință. Cunoașterea științifică este legată de imperativele dezvoltării sociale, de economie și de organizarea politică. Pe de altă parte, știința s-a constituit printr-o pură dezvoltare pe planul ideilor, cu un statut complet separat, uneori chiar opus practicii, și anume în sensul unei cunoașteri abstracte a formelor — susține Granger [5]. După Granger, la originea cunoașterii naturii decupajul faptelor protoștiințifice în interiorul unui anumit domeniu este un atribut și o realizare inerentă a limbajului. „Limba vehiculează *ideologii*, adică interpretări justificative mai mult sau mai puțin explicite ale situațiilor efectiv realizate prin organizarea și practica socială, la un moment dat al istoriei“ [5].

Procesul de formare a conceptelor subtinde o serie de supradeterminări de care gîndirea trebuie să se eli-

[3] *Idem*, p. 315.
[4] Gilles Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, Editions Montaigne, 1967, p. 217.
[5] *Idem*, p. 63.

Scanned with CamScanner

bereze progresiv, pentru a ajunge la notele esențiale care caracterizează un concept. „Disoluția mitului în profitul conceptului constă într-o disociație a condițiilor de prezentare a faptelor care conduc la un decupaj nou. Obiectivitatea unei noțiuni nu mai este fundată în imediatitatea evenimentului trăit, ci într-un proces din ce în ce mai conștient și din ce în ce mai fin, în care limbajul și practica sînt controlate și dominate“ [6].

La acest nivel, conceptul este încă difuz și, în același timp, confuz, necizelat ; el tinde să se reintegreze unei înțelepciuni colective, unei practici sociale din care a provenit ; limbajul uzual îl menține în cadrul unei multitudini latente de semnificații. Dar, odată cu evoluția istorică, știința se dezvoltă la un nou nivel, acolo unde practica se organizează la scara unei colectivități. „Această practică planificată, structurată, organică este adevăratul mediu de cultură a conceptului ; aici se constituie el definitiv, se dezvoltă, se afinează, se transformă ; percepției datului trăit i se substituie sesizarea unui dat obiectiv, prin care *faptul* este un produs controlat“ [7].

O *mentalitate* este presupusă deci atît în faza *pre-logică* a gîndirii primitive, protoștiințifice cît și în *faza logică* a demersului științific propriu-zis [8].

Acordînd o interpretare pronunțat sociologizantă structurilor gîndirii, L. Lévy-Bruhl susține că mentalitatea omului civilizat se supune unei disciplinări logice care respectă principiul noncontradicției și al rațiunii suficiente, în timp ce mentalității primitive îi corespunde o gîndire care acceptă contradicția, absurdul și este supusă doar principiului *participării*. Prelogic nu înseamnă pentru Lévy-Bruhl că această mentalitate este anterioară apariției gîndirii logice. Ea nu este nici *antilogică*, nici

---

[6] *Ibidem.*

[7] *Idem*, p. 68.

[8] *Mentalitatea* este stare de spirit, potrivit dicționarului lui Paul Foulquié, un complex de opinii sau prejudecăți care informează și dirijează gîndirea unui individ sau a unui grup. „Mentalitatea noastră se interpune între univers și noi înșine ca o prizmă. Ea este, reluînd expresia kantiană, forma apriori a cunoașterii noastre.“ (G. Bouthoul, *Les mentalités*, p. 32) apud Paul Foulquié avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1962, p. 435.

Scanned with CamScanner

alogică. „Numind-o prelogică vreau să spun numai că ea nu se străduiește, înainte de orice, așa cum face gîndirea noastră, să se abțină de la principiul contradicției. Ea ascultă, mai întîi, de legea participării“ [9].

Această lege se aplică unui proces mental cu totul diferit de al nostru, care implică o „participare“ a unor obiecte legate într-o reprezentare colectivă [10]. „De aceea, în lipsa unui termen mai bun, voi numi *legea participării* principiul propriu mentalității «primitive» care dirijează legăturile și prelegăturile dintre aceste reprezentări“ [11]. Obiectele și fenomenele pot fi într-un mod de neconceput (încomprehensibil) pentru noi, în același timp ele însele și altceva decît ele însele. „În alți termeni, pentru această mentalitate, opoziția dintre unul și mai mulți, între același și altul nu impune necesitatea de a afirma unul din termeni dacă-l negăm pe celălalt sau reciproc“ [12].

Habitudinea mentală, curiozitatea primitivilor se referă la obiectele imediat percepute. Lévy-Bruhl considera că spiritul lor este tot atît de capabil de a se îndeletnici cu știința ca și al celorlalți oameni. Dar interesul lor, scopul pe care ei îl urmăresc pune în joc alte calități ale spiritului : subtilitate, pătrundere, abilitate, intuiție [13]. Sintetizînd opinia cercetătorilor etnologi în epoca respectivă, Lévy-Bruhl afirmă : „Ei au constatat la primitivi o aversiune hotărîtă pentru raționament, pentru ceea ce logicienii numesc operațiile discursive ale gîndirii ; ei au remarcat, în același timp, că această aversiune nu provenea dintr-o incapacitate radicală, sau dintr-o neputință naturală a intelectului lor, ci că ea se explica mai degrabă prin ansamblul habitudinilor lor spirituale“ [14].

Este foarte greu, după părerea lui Lévy-Bruhl, să abordezi studiul mentalităților primitive exclusiv din perspectiva facultăților noastre actuale de gîndire. Ne trebuie un efort de pătrundere și de perspicacitate, o

---

[9] L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Librairie Felix Alcan, cinquième édition, 1982, p. 79.

[10] *Idem*, p. 76.

[11] *Ibidem*.

[12] *Idem*, p. 77.

[13] Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1922, p. 12.

[14] *Idem*, p. 1.

Scanned with CamScanner

putere de discernămînt cu totul particulară. Mai profitabil, constructiv și elucidator ar fi studiul comparat dintre aceste două mentalități, care ar aduce un plus de lumină în problema fascinantă, dar atît de dificilă, a genezei categoriilor și principiilor logice. S-ar putea constata însemnătatea ideilor generale prezente în epocă și structurile de gîndire formate în funcție de imperativele social-istorice. „În aceste societăți, tot atît și poate chiar mai mult decît într-a noastră, întreaga viață mentală a indivizilor este profund *socializată*“ [15].

Elemente de gîndire logică există și în mentalitatea prelogică, dar ele nu constituie liniamente diriguitoare ale modului de gîndire respectiv. Primitivii se dezinteresează de principiul noncontradicției și de cel al rațiunii suficiente și lor li se pare firesc a le încălca. Există de altfel, în gîndirea primitivilor, o coexistență între aceste două principii logice și cel prelogic al participării. După cum, gîndirea logică nu s-a putut complet detașa de rudimente și reziduuri ale mentalității prelogice în procesul de formare a categoriilor, conceptelor și a termenilor abstracți, tot așa există elemente logice în gîndirea prelogică. Lévy-Bruhl consideră conceptul drept rezultatul unei sinteze, un fel de „precipitat“ logic al reprezentărilor colective care l-au precedat. „Conceptul purificat de orice element de acest gen este o excepție chiar în societățile de tipul cel mai elevat“ [16].

Conținutul conceptelor și definiția lor trebuie să fie *plastice*, ușor transformabile, adecvate și adaptabile la real ; ele nu trebuie să fie fixe și rigide. E drept că, în evoluția științei, conceptele cele mai elaborate și abstracte s-au detașat, treptat, de reprezentările care le-au premers, din care au provenit și pe care le implică. Conceptele sînt înconjurate de o *potențialitate logică* ; gîndirea științifică și filosofică implică o *unitate sistematică*, elaborată, un aparat conceptual ordonat și omogen. Progresul în gîndirea conceptuală și abstractă se realizează prin reducerea și renunțarea succesivă la materialul descriptiv care constituie baza imprimării *gîndirii concrete* din faza prelogică. „Generalitatea crescîndă a con-

[15] *Idem*, p. 112.
[16] L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 447.

Scanned with CamScanner

ceptelor le face să piardă în același timp imagini, desene sau gesturi vocale“ [17].

Mentalitatea prelogică evoluează ; reprezentările colective tind către formarea conceptelor generale și abstracte ; plasticitatea lor nu mai poate fi însă asigurată decît prin legătura cu realul concret, prin studiul istoric al notelor definitorii, prin considerarea lor în contextul social care le-a format. Limba este purtătoarea acestor componente și elemente semantice. „Astfel, o limbă, cu toate că nu există propriu-zis decît în spiritul indivizilor care o vorbesc, nu este mai puțin o realitate socială indubitabilă, fondată pe un ansamblu de reprezentări colective“ [18].

Unui anumit tip de societate care-și are instituțiile și moravurile sale îi corespunde un anumit tip de mentalitate. Lévy-Bruhl se bazează pe cercetările lui Tylor și Frazer și este discipolul lui Émile Durkheim, unul din fondatorii școlii sociologice franceze. Susținînd principiul *exteriorității* și al *constrîngerii,* Durkheim argumentează că reprezentările colective există în afara individului, ca o realitate socială, sub forma unor reguli morale, religioase, juridice și logice. „Societatea nu este nici o ființă ilogică, nici o ființă a-logică, incoerentă și fantastă cum a fost adeseori considerată. Dimpotrivă, conștiința colectivă este forma cea mai înaltă a vieții psihice, deoarece ea este conștiința conștiințelor. Fiind plasată în afara și deasupra contingențelor individuale și locale, ea nu vede lucrurile decît sub aspectele lor permanente și esențiale pe care le cristalizează în idei comunicabile“ [19].

Examinînd critic tezele lui Durkheim, P. Sorokin remarcă aportul pozitiv al acestui „realism sociologist“, în măsura în care pune accentul pe interrelațiile dintre individ și colectivitate, pe întrepătrunderea dintre psihic și social, pe o regularitate a proceselor sociale care nu

---

[17] *Idem,* p. 197.
[18] *Idem,* p. 1.
[19] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* p. 444 et passim, apud, P. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines,* Paris, Payot, 1938, p. 330. Pentru confruntarea textelor lui Émile Durkheim am folosit versiunea originară : *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie,* Quatrième édition, Paris, P.U.F., 1960, p. 633.

Scanned with CamScanner

coincide cu cea a activităților individuale. Dar, există aici pericolul unei ipostazieri a socialului în dauna individualului în sensul existenței lui independente și în afară de indivizi. Privit cu circumspecție, primatul socialului poate avea o anumită pondere în fenomenele morale sau juridice. Dar problema astfel soluționată ignorează, conform părerii lui Sorokin, existența libertății individuale.

Reținem, din concepția lui E. Durkheim, teza conștiinței, de o deosebită însemnătate pentru conceptul de ideologie, teza existenței unor contexte sociale, precum și aceea a rolului limbii, în care se cristalizează ideile comunicabile. A fi conștient, a reflecta asupra propriilor gînduri și a le transmite în mod clar și deliberat constituie condiții esențiale pentru formarea unei mentalități evoluate. Istoricul formării acestor mentalități poate servi drept *premisă a unui studiu logic al conceptului de ideologie.*

Edmond Goblot ne oferă o interpretare sociologizantă a logicii. Acțiunea umană fiind aceea a unei ființe sociale, viața socială și îndeosebi limbajul orientează inteligența către cercetarea universalității. „Logica apare, istoric, sub forma socială a *dialogului* și ia numele de *dialectică*. Ea se prezintă ca o specie a unei arte mai generale, eminamente socială și chiar politică, arta persuasiunii, arta de a produce convingerea sau credința“ [20].

Punînd accentul pe echilibrul dintre general și singular, Goblot susține că acest dialog se continuă în forul interior al fiecărei inteligențe individuale, că o gîndire corectă și eficientă nu poate avea loc decît prin confruntare de argumente, printr-o controversă cu noi înșine, printr-o dialectică în care noi jucăm — spune Goblot — rînd pe rînd, rolul a doi interlocutori. Respectarea acestui precept de deontologie logică este o condiție *sine qua non* a obiectivității. „Critica este un fapt eminamente social. Or, fără critică nu există logică“ [21].

Pe de altă parte, logica, în concepția lui Goblot, se situează în perspectiva actului de a dialoga în scopul de a convinge ; ea este o extrapolare la întreaga viață so-

[20] Edmond Goblot, *Traité de Logique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1920, p. 39.
[21] *Idem*, p. 38.

Scanned with CamScanner

cială a acelor raporturi interindividuale pe care dialectica antică le stabilea numai între interlocutorii prezenți.

Esența socială a gîndirii nu împietează asupra independenței gîndirii individuale care, dobîndită în cadrul evoluției societății, este un produs al civilizației.

În analiza conceptului de ideologie, sub aspectul raporturilor lui cu știința, filosofia contemporană pune accentul pe un strat *a priori*, pe un fundament antejudicativ, pe o structură mentală existentă înaintea cunoașterii științifice. Îi revine *sociologiei cunoașterii (Wissensoziologie)* meritul de a fi cercetat istoria apariției ideilor în contextul lor social istoric. Werner Stark consideră știința umană ca fiind în același timp individuală și socială, legată organic de un sistem de concepții și valori sociale. În acest sens, dimensiunea aprioricului depășește, prin conținut și extindere, înțelesul kantian. „*A priori* al minții umane cuprinde nu numai timpul, spațiul și categoriile, ci și factorul social care este tot atît de fundamental pentru procesul cunoașterii“ [22] — afirmă W. Stark.

Referindu-se la K. Manheim, Stark arată că la baza sociologiei cunoașterii stă o strînsă legătură între cunoaștere și aspirații. Orice privire asupra realității, asupra lumii, nu este determinată în mod exclusiv numai de lucrurile însele, ci ea presupune, atît din punct de vedere logic, cît și din punct de vedere practic, un loc definit, o situare *(Standort)* în cadrul cîmpului *realității sociale*. „Descoperirea anumitor fapte este legată de anumite presupoziții sistematice și sociale... Anumite presupoziții, în măsura în care ele există, ne fac sensibili la anumite realități ale trecutului, prezentului și viitorului“ [23].

Este vorba, firește, de un *a priori* nu numai logic, ci și social și axiologic. Fundamentarea logică a ideologiei se împletește cu cea axiologică, justificîndu-se prin faptul că ideologia devine o luare de cunoștință asupra *valorii ideilor*. În acest sens modern poate fi regîndită vechea teză a ideologiei ca doctrină despre idei, datorată lui

---

[22] W. Stark, *The Sociology of Knowledge. An Essay in Aid of a deeper Understanding of the History of Ideas*, London, Routledge of Kegan Paul, 1958, p. 121.

[23] Karl Manheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, apud W. Stark, *op. cit.*, p. 121.

Scanned with CamScanner

Destut de Tracy. Inserția social-politicului, a ideologicului și, în general, a axiologicului în logic are loc la nivelul presupozițiilor fundamentale. Există o unitate mentală nediferențiată, anterioară gîndirii conceptuale. Există un strat ante-judicativ aparținînd atît mentalității unei epoci și a unui popor precum și tradiției culturale. Există un strat ante-judicativ în care logicul și axiologicul coincid în mod indisolubil.

2. LOGOS ȘI ADEVĂR ÎN SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

Studiind tendințele filosofiei germane de la începutul secolului nostru, G. Gurvitch remarcă apariția tezei asupra unei logici a filosofiei la E. Lask și a sociologiei cunoașterii la Max Scheler. Categoria de valoare, *le valoir* (substantiv derivat din infinitivul *a valora* — valoir) este, în concepția lui E. Lask, o „categorie a categoriilor", forma esențială a „logicii logicii", o adevărată *Urform* (formă primară, originară) care duce direct la categoria supremă de *ființă*. „A valora (se valoir) — spune Gurvitch — este o formă categorială în care se lasă sesizată categoria supremă de ființă" [24].

Referitor la Max Scheler, Gurvitch observă că pentru el nu există o tabelă de categorii invariabilă, în sens kantian. Fiecare epocă istorică și fiecare ansamblu cultural își are propria sa rațiune apriorică, propriul său fel de a înțelege lumea, propria sa modalitate de gîndire, de intuiție, de preferință. Căci, realitate, cunoaștere, valoare duc la ființă, în sensul atît substantival cît și verbal al termenului (Etre, Sein, fire-ființă). Prin analogie : valoare, actul de a valora, valorare, valeur, valoir, le valoir, Wert, Werten, Wertung). „Tabela de categorii stabilită de Kant nu este, consideră G. Gurvitch, decît sistemul categorial al unei epoci particulare a culturii Europei occidentale, iar etica lui Kant nu este decît descrierea unui a priori moral al Ethos-ului particular al Prusiei" [25].

[24] G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930, p. 171.

[25] *Ibidem*. Gurvitch se referă la lucrarea lui Max Scheler *Soziologie des Wissens*.

Scanned with CamScanner

Studiul acestei variabilități a categoriilor, în ultimă instanță axiologice, în funcție de condițiile social-istorice, constituie obiectul sociologiei culturii *(Kultursoziologie)* pe care Scheler o opune sociologiei faptelor reale *(Realsoziologie)*. Sociologia culturii este condiționată de conceptul de *apriori subiectiv,* relativ la grupuri sociale și epoci istorice și care, în cadrul concepției sale fenomenologice, vine să furnizeze material concret esențelor.

Considerațiile fenomenologice ale lui Scheler se situează, în cele din urmă, în planul extratemporal al esențelor pure, corespunzătoare valorilor unei epoci, vizînd un domeniu transcendental. De remarcat însă că descrierea acestor esențe trebuie să fie completată, după opinia lui, de cercetări sociologice concrete. Accentul pe care Scheler îl pune pe dependența cunoașterii și a valorilor de mentalitatea specifică acelui cadru social-cultural în care ele s-au format vine în întîmpinarea unor teze moderne ale sociologiei cunoașterii. Căci pentru Max Scheler sociologia culturii cuprinde două secții principale : *sociologia cunoașterii și sociologia moralei* sau a înțelepciunii. *Wissensoziologie* (sociologia cunoașterii) fundează corespondența dintre structura cunoașterii și forma de unitate socială dată. Orice cunoaștere are un caracter sociologic. Există o analogie de structură între întregul social și cunoaștere[26]. Teza variabilității „concepției naturale asupra lumii" — în termenii lui Max Scheler — în funcție de contextul istoric și social și aceea a genezei sociologice și psihologice a cunoașterii științifice constituie premise ale sociologiei contemporane a cunoașterii.

W. Stark semnalează și, în același timp, preia de la Max Scheler teza stratului axiologic al cunoașterii. Pentru Stark, există în gîndirea subiectului cunoscător, mai întîi un *prim strat categorial* al minții, în sens kantian, urmat de „stratul aparatului fizic al percepției" și acesta, la rîndul lui, urmat de *stratul axiologic* al minții. Cît privește lumea obiectivă, Stark distinge între *obiectul cunoașterii* și *materialele cunoașterii*. Domeniul sociologiei cunoașterii cuprinde, pentru Werner Stark, cele două

[26] *Idem,* p. 132.

Scanned with CamScanner

straturi limită între subiect și realitatea înconjurătoare, adică stratul axiologic și stratul obiectului cunoașterii [27].

Or, în îmbinarea acestor două laturi ale cunoașterii, Stark nu vede rolul ideologiei. Căci, credem noi, ea este legată atît de stratul axiologic (valori, norme, viziuni prospective) cît și, mai în profunzime, de stratul categorial propriu-zis (*a priori* gnoseologic) — cel kantian — implicînd însă, într-o deschidere modernă, mai largă, și *opinii, mentalități, tradiții, presupoziții* (cu pronunțate accente axiologice și sociale). Stark consideră ideologia numai ca pe un ansamblu de prejudecăți care deformează adevărul, alteori ca pe o disciplină psihologică [28], excluzînd accepția ideologiei în funcție de determinările social-istorice. Aducînd în discuție categoria de *interes,* așa cum apare ea în cel de al șaselea deceniu al secolului nostru la Th. Geiger [29], Stark o tratează în afară de orice interpretare gnoseologică și de orice sens obiectiv, pe care vom vedea că acest concept îl dobîndește, într-o accepție mai recentă, la J. Habermas.

Și totuși, W. Stark recunoaște însemnătatea doctrinei ideologiei ca antecedent al sociologiei cunoașterii. Una dintre distincțiile pe care el le operează este de reținut : gîndirea determinată atît ideologic cît și social este bazată pe un sistem de valori conceput anterior, însă în timp ce valorile aparținînd ideologiei sînt valori care urmează a fi realizate în viitor, deci valori proiectate, valorile sociale, susține Stark, sînt valori efectiv realizate, valori „încarnate", valori-fapte *(value-facts)* [30]. Se insistă aici asupra caracterului *prospectiv* al ideologiei. Deși, alături de alți teoreticieni ai sociologiei cunoașterii [31], el oscilează între cele două accepții distincte : ideologia ca distorsiune a conștiinței și ideologia ca sistem

[27] W. Stark, *op. cit.*, p. 108.
[28] *Idem*, p. 92, 46.
[29] *Idem*, p. 48. W. Stark se referă la lucrarea lui Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, 1953, p. 153.
[30] *Idem*, p. 46, 72.
[31] Recunoașterea rolului idelogiei este caracterizată de W. Stark drept un pan-ideologism. În acest sens el surprinde la Raymond Aron ezitarea între sensul pejorativ al termenului și definiția pozitivă a ideologiei ca „idei determinate de (realitatea) socială" (R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, Alcan, 1934, ediția germană, 1953, p. 71, apud W. Stark, *op. cit.*, p. 53).

Scanned with CamScanner

de idei social-istoric determinate ; prin considerarea ideologiei ca o etapă a dezvoltării sociologiei cunoașterii, el admite, implicit, vocația ei logică, axiologică și social-politică.

Preocupați de a afirma corelația strînsă dintre formele gîndirii și cele sociale, reprezentanții contemporani ai sociologiei cunoașterii continuă, în esență, opera lui Lévy-Bruhl, E. Durkheim, Max Scheler [32] și E. Goblot cu privire la raportul dintre procesele sociale și structurile intelectuale. Iată cum definesc această disciplină K. Manheim și W. Stark :

„Tema specifică a studiului nostru, scrie K. Manheim, constă în a observa cum și în ce formă viața intelectuală, într-un moment istoric dat, este legată de forțele politice și sociale existente“ [33]. De remarcat accepția implicit ideologică a acestei definiții a sociologiei cunoașterii, formulată de K. Manheim. În dicționarul de sociologie, mai sus indicat, W. Stark, autorul articolului *Sociologia cunoașterii,* se autocaracterizează însă în modul următor, pornind de la exigențele științifice ale unei definiții a obiectului acestei discipline : „Prima este aceea a strictei obiectivități, i.e. excluderea elementului de evaluare. Primul scop al sociologiei cunoașterii, concepută ca o ramură a învățăturii (learning), este cel de a *înțelege originea* ideilor și nu de a judeca poziția lor politică și/sau validitatea lor“ [34].

Gîndirea lui W. Stark este caracterizată prin inconsecvență și eclectism. Am văzut mai sus că, în lucrarea sa fundamentală, el însuși postulează existența unui strat axiologic al gîndirii în sensul lui Max Scheler și leagă gîndirea de actul de *valorare ;* în articolul din *Dicționarul de sociologie* el neagă însă acest aspect. Remarcăm de

---

[32] W. Stark este de părere că Max Scheler a consacrat termenul de „sociologia cunoașterii“ prin două lucrări ale sale : prima, colectivă, *Versuche zu einer sociologie des Wissens* (München, 1924) și a doua personală, *Die Wissenformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926).

[33] K. Manheim, *Ideology and Utopia,* London Kegan Paul, Trench, Trubner, 1952, p. 237, în *Dictionnary of the Social Sciences,* p. 679.

[34] W. Stark, *Sociologie of knowledge,* în *Dictionnary of the Social Sciences,* p. 680.

Scanned with CamScanner

asemenea inconsecvența poziției sale în legătură cu problema *validității*. Ceea ce rămîne însă esențial și constructiv este deschiderea pe care el o acordă *sociologiei cunoașterii* în raport cu *epistemologia*, cu problemele logice ale structurii cunoașterii în genere. Căci, după ce, la începutul articolului menționat, Stark neagă preocuparea pentru validitate a sociologiei cunoașterii, în ultimă instanță, în paragraful de încheiere, el revine asupra acestei afirmații, susținînd că problema validității este primordială : logicul, epistemologicul și sociologicul se îmbină în mod indisolubil :

„Sociologia cunoașterii poate fi deci privită ca o investigare a *validității* structurilor de gîndire cu o vedere specială către explicarea lor furnizată de o sociologie a cunoașterii (nefilosofică, pur empirică sau pozitivă) pe baza circumstanțelor și a originii lor sociale. Dacă va fi înțeleasă în acest sens, sociologia cunoașterii va deveni o parte și o parcelă a disciplinei filosofice numită epistemologie“ [35].

Vom vedea că în concepția lui W. Stark sînt prezente elemente platoniciene, fenomenologice, behavioriste, pozitiviste, pragmatiste ș.a. Enunțînd teoria gradelor de determinare socială, W. Stark încearcă să distingă, dar în același timp să și unească, aspecte pur logice și implicații sociale în formarea gîndirii umane în general, a celei științifice în special. În măsura în care înlănțuirea de idei, demersul gîndirii este considerat pe planul pur formal, el se bazează pe principii care nu au legătură cu viața socială. Însă în măsura în care gîndirea explicitează elemente conținute în definițiile conceptelor pe care ea se bazează, determinările sociale intervin în mod implicit. Aceasta nu este o concepție formală, ci *materială* acordată gîndirii căreia Stark îi atribuie o cauzalitate de ordin social. Există anumite habitudini mentale adînc influențate și în cele din urmă determinate de factori sociali [36].

Stark surprinde două orientări fundamentale ale demersului logico-științific îndreptat către căutarea adevărului : *pragmatismul* de orientare anglo-saxonă originat în concepția lui Auguste Comte și continuat de Peirce,

[35] *Idem*, p. 681.
[36] W. Stark, *The Sociology of knowledge*, p. 286—287.

Scanned with CamScanner

Schiller, James, Dewey, Durkheim, Manheim și Wright Mills, și *platonismul* tradițional. În timp ce pragmatismul care, în sens larg, este și un pozitivism, consideră drept criteriu de validitate și de verificare a adevărului cunoașterii științifice succesul acțiunilor umane în cadrul societății [37], platonismul este tributar lui G. Vico și mai îndepărtatei teorii a participării *(metaxis)* datorate lui Platon. Max Scheler a dat o orientare platoniciană sociologiei cunoașterii la începutul secolului nostru. El a fost, după opinia lui Stark, cel mai remarcabil platonician dintre sociologi și cel mai remarcabil sociolog dintre platonicieni. Scheler a condiționat formarea stilului și structurilor de gîndire prin elementele culturale ale unui grup social într-o epocă dată ; el consideră acest pluralism al formelor de cultură o poziție de la care sociologia cunoașterii trebuie să pornească. Teoretizînd și absolutizînd pluralismul, pragmatiștii fărîmițează unitatea esențială și fundamentală a adevărului. Pentru Scheler însă, această multiplicitate nu este în fond decît *funcționalizarea* unui adevăr unic. Diferitele societăți, în confruntarea lor cu realitatea înconjurătoare, realizează experiențe diferite. Conținutul de gîndire specific, distinctiv, al fiecăreia dintre ele implică o experiență fundamentală, care pătrunde din ce în ce mai adînc în structura mentală a membrilor ei, dominînd-o. Aceasta este *teoria funcționalizării.*

Dar aici intervine jocul dialectic dintre *unu* și *multiplu,* dintre *general* și *individual.* E. Durkheim oscilează între acești doi poli atunci cînd observă, pe de o parte, că adevărul este în funcție de o anumită societate, limitînd și relativizînd astfel concepția asupra validității. Pe de altă parte însă, confruntarea dintre *adevărurile individuale* și *adevărul colectiv* îl face pe Durkheim să întrezărească *adevărul fundamental,* obiectiv, universal valabil. Stark observă, în acest sens, că logica nu este într-o măsură mai mică un produs al vieții sociale decît etica, de pildă, prin convențiile, habitudinile și moravurile sale (mores). Adevărul obiectiv și neschimbător este rezultatul legăturilor dintre om și societate, dintre reprezentările individuale și cele colective. Aceste trăsături aparțin în aceeași măsură gîndirii *sub specie aeterni-*

[37] *Idem,* p. 327.

tatis — domeniul logicii prin excelență —, cît și gîndirii *sub specie temporis,* legată de morală și de acțiunea socială. Iată un text semnificativ din E. Durkheim, text care oglindește această tensiune :

„Gîndirea logică este posibilă numai din momentul în care, dincolo de concepțiile fugitive datorate experienței sensoriale, omul a trecut la conceperea întregii lumi a ideilor stabile, temelia comună a tuturor inteligențelor... Impersonalitatea și stabilitatea sînt două caracteristici ale adevărului... Adevărul impersonal se relevă umanității sub forma gîndirii colective... Rațiunea impersonală este numai un nume dat gîndirii colective... Fiecare civilizație își are sistemul său de concepte organizat care o caracterizează. Înaintea acestei scheme de idei, individualul este în aceeași situație ca *nous*-ul lui Platon înaintea lumii ideilor. El trebuie să se asimileze pe el însuși... Conștiința colectivă... fiind situată în afară și mai presus de contingențele locale și individuale, vede lucrurile numai în aspectele lor permanente și esențiale, pe care ea le cristalizează în idei comunicabile... Prin urmare, individualul ține seama cel puțin în mod obscur de faptul că mai presus de aceste idei particulare există o lume a ideilor absolute, conform căreia noi înșine trebuie să ne formăm... Aceasta este prima intuiție a domeniului adevărului“ [38].

Durkheim accentuează asupra conceptului de *sentiment al adevărului* care este rezultatul unei confruntări și confirmări a experienței individuale prin experiența colectivă. Dacă Durkheim oscilează între pragmatism și platonism, tinzînd totuși către o sinteză filosofică dintre *unu* și *multiplu,* Scheler, desemnînd concepția lui Durkheim drept *sociologism* și *relativism,* o depășește prin afirmarea netă a unui *logos etern și obiectiv* care domină lumea multiplicității de forme ale rațiunii, valorilor și normelor în societatea umană. Pentru pragmatiști, multiplicitatea formelor sociale aduce după sine o multiplicitate a modurilor de gîndire și a adevărurilor. Pentru platonicieni, dincolo de această multiplicitate, activitatea mentală și adevărul se află într-o unitate ultimă, într-o realitate metasocială și metafizică, în același logos etern,

[38] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* ediția engleză 1926, p. 435, apud W. Stark, *op. cit.,* p. 324.

Scanned with CamScanner

obiectiv socotit de către platoniști ca adevăratul nucleu al ființei [39].

Delimitîndu-se de concepția absolutistă și anistorică a ineismului kantian, care postulează natura umană ca neschimbătoare, Scheler pornește în cartea sa *Die Wissenformen und die Gesellschaft,* de la ipoteza admisă și de pragmatiști a unui pluralism al societăților și formelor de cultură de la care orice sociologie trebuie să pornească. Acest pluralism nu tinde însă, după Scheler, să dividă, să fărîmițeze unitatea însăși a adevărului : el este un fenomen secundar în raport cu primordialitatea *unității* adevărului. W. Stark încearcă să armonizeze cele două concepții propunînd o unificare sub semnul fenomenologiei, de a cărei influență am văzut că se resimte. Astfel, domeniul adevărurilor obiective este interpretat în spirit husserlian drept „domeniu al semnificațiilor pure". Între pragmatismul lui Manheim, pentru care adevărul absolut este o „utopie", și platonismul lui Scheler, W. Stark înclină către această din urmă concepție. Analiza critică a elementelor constructive, aparținînd atît platonismului cît și pragmatismului, precum și eclectismului lui Stark, ne determină să considerăm în mod pronunțat problema *strcturii și dinamicii categoriei de adevăr legată de întreg sistemul de valori al culturii umane,* surprinzînd specificul demersului gîndirii către *adevărul obiectiv,* în funcție de *coordonatele sociale.* Iată două texte semnificative ale lui E. Durkheim și Max Scheler.

„În mod real și adevărat, gîndirea umană, afirmă Durkheim, nu este un fapt primitiv ; ea este produsul istoriei, este limita ideală către care noi ne apropiem în mod constant" [40].

„A pătrunde în secretele transcendente ale acestui logos... nu-i este dat unei singure națiuni, unui cerc cultural, unei epoci culturale sau alteia, ci numai tuturor acestora laolaltă, incluzînd și pe cele viitoare, într-o co-operare colectivă" [41].

---

[39] W. Stark, *op. cit.,* p. 330.

[40] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* ed. engleză, p. 444; apud W. Stark, *op. cit.,* p. 343.

[41] Max Scheler, *Die Wissenformen und die Gesellschaft,* p. 13, apud W. Stark, *op. cit.,* p. 341.

Scanned with CamScanner

În analiza categoriei de adevăr în funcție de coordonatele sociale, o contribuție însemnată a adus-o sociologul C. Wright Mills, în cunoscutul studiu asupra consecințelor metodologice ale sociologiei cunoașterii [42]. Wright Mills este preocupat de sursele sociale ale adevărului și erorii, de procesul istoric al împlinirii adevărului. Lui Mills i se atribuie o poziție relativistă și pragmatistă în problema adevărului științific privit sub aspect metodologic și social. Acest relativism trebuie însă înțeles în mod nuanțat și constructiv, în sensul dependenței modalităților demersului științific de condițiile sociale și de structura mentală a cercetătorului. Mills nu contestă existența adevărului absolut dar, referindu-se la însuși demersul științific, el afirmă că există diverse canoane și criterii ale adevărului și ale validității, deschise în mod firesc relativizării social-istorice. Vorbind despre diferitele „tipuri de rațională", el vede, de exemplu, în epoca scolasticismului medieval, o paradigmă oficială și monopolistă asupra adevărului și validării, determinată de organizarea socială, de poziția centralizată ierarhic a elitei intelectuale, din acea epocă, fapt care a influențat, timp de cîteva secole — consideră W. Mills — *logica utens* și schema perceptuală a fiecărui gînditor, atît modul de gîndire individual, cît și modul de gîndire al unei anumite categorii sociale [43].

După Mills, criteriile observaționale și modelele de verificare nu sînt transcendentale, nici a priori. Sociologia cunoașterii prezintă însemnătate pentru epistemologie ; coordonatele sociologice ale cercetării influențează normele de stabilire a adevărului și validității într-un mod complex și indirect care trebuie supus studiului. Modelele și criteriile sistemelor observaționale de verificare a adevărului și validității depind de un anumit tip de cunoaștere. Mills se referă la precursorii săi în sociologia americană a cunoașterii — J. Dewey și C. S. Peirce. J. Dewey face distincție între demersul propriu-zis al cercetării științifice și *cercetarea asupra*

[42] C. Wright Mills, *Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge*, in *Power, Politics and People*, ed. Irving Louis Horowitz, Ballantine Books, New York, 1963, p. 453—468.

[43] C. Wright Mills, *Types of Rationality*, operă nepublicată, citată de autor, apud *op. cit.*, p. 455.

Scanned with CamScanner

cercetării. Diversitatea modelelor oferite de istoria științei este datorată, consideră J. Dewey, diversității procedeelor de cercetare aparținînd unei anumite societăți într-o anumită perioadă. Formulările logice și epistemologice au, în concepția sa, un caracter istoric. Dewey distinge între cercetările primare, deci de primul ordin, și studiul asupra acestor forme deja existente de cercetare, studiu care este de domeniul *logicii* și care face și el parte din însăși teoria cercetării. „Cercetarea (logică) este *causa cognoscendi* a formelor logice; cercetarea primară este, prin ea însăși, *causa essendi* a acestor forme pe care le dezvăluie cercetarea ca cercetare" [44].

Wright Mills remarcă orientarea nouă pe care J. Dewey a dat-o, la timpul său, logicii cercetării, atunci cînd a îndepărtat-o de concepția tradițională asupra generalității și ubicuității, a uniformității relațiilor dintre adevăr și realitatea obiectivă, îndrumînd-o către examinarea specifică a contextului și eficienței unui anumit *tip de cercetare* [45].

Este, de asemenea, relevată de către Wright Mills contribuția lui C. S. Peirce la sociologia cunoașterii prin abordarea comparativă și cvasi-sociologică a modurilor de gîndire, accentuîndu-se asupra acceptării sau respingerii unor anumite modele de verificare după criterii care țin de educație, cultură și factori sociali. Wright Mills adoptă cu precădere tezele lui Dewey după care însușirea sau infirmarea unui anumit model de către anumiți gînditori considerați în mod individual sau de către un anumit grup de cercetare poate fi determinată și de factori extralogici, de ordin social și axiologic, care influențează structura de gîndire a respectivului cercetător. Teza *rolului culturii* privită în ansamblul ei și a *determinărilor de ordin social* asupra selectării modelelor de cercetare este formulată de către J. Dewey în termeni categorici. După ce a afirmat că logica este o *disciplină naturalistă*, în sensul continuității operațiilor raționale ale spiritului în raport cu activitatea vitală a organismului uman ca funcție naturală, Dewey teoretizează aspectul social al gîndirii : „*Logica este o disciplină*

[44] J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, New York, 1938, cap. I, apud C. Wright Mills, *op. cit.*, p. 456.
[45] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

socială... omul este *în mod natural* o ființă care trăiește în asociație cu alți oameni în comunități care au un limbaj și prin aceasta ele se bucură de o cultură transmisă. Cercetarea este un mod de activitate social-condiționată și care are consecințe culturale“ [46].

Deși se naște sub semnul îndoielii, cercetarea tinde către o certitudine ; cît privește sfîrșitul ei, atît în sens de încheiere cît și în sens de *finalitate,* de punct de vedere către care se tinde (și care reflectă în fond înseși condițiile îndoielii în cadrul demersului științific) această ultimă fază implică tensiunea dintre *opinie* și *cunoaștere (belief* and *knowledge).* Dewey o desemnează prin termenul „warranted assertibility“ (asertibilitate garantată). Cuvîntul *opinie* cuprinde atît un aspect obiectiv la care se referă gîndirea cît și un aspect subiectiv, de angajare, de implicare a subiectului, de convingere proprie. Cunoașterea desemnează în schimb cercetarea obiectivă și limitată. Termenul de asertibilitate garantată implică jocul dialectic dintre aceste două aspecte, accentuînd asupra *posibilităților* procesului de cercetare privit în ansamblul său mai mult decît asupra actualității unei anumite faze și a concluziilor ei speciale și relevînd astfel aspectul continuu și înnoitor al cunoașterii. Asertibilitatea garantată implică opinie, mentalitate, sistem de idei cu rezonanță social-politică și axiologică, idei determinante în stabilirea *consensului* oamenilor de știință asupra accepției acordate unor rezultate, principii și categorii de bază ale științei și filosofiei. Sînt implicate aici anumite sensuri și accepții ale *ideologiei.*

De aceea Wright Mills face distincția între *adevărul* rezultatelor și determinările și condițiile sociale ale unei cercetări. [47] În cadrul acestei paradigme este clar că asertiunile științifice sînt verificate prin operații care nu depind de motivele sau poziția socială a unui cercetător. Dar poziția socială ne poate lămuri asupra faptului că un anumit gînditor cu o anumită structură mentală a acceptat un model sau altul, și-a însușit un anumit tip de cercetare științifică. Wright Mills vede necesitatea unei teorii a spiritului *(mind)* care concepe factorii sociali

[46] John Dewey, *Logic. The theory of inquiry,* New York, Henry Holt and Company, 1949, p. 19.

[47] C. Wright Mills, *Methodological Consequences...,* p. 458.

Scanned with CamScanner

ca fiind intrinseci operațiilor mentale,[48] formării modelelor noastre de gîndire. Conformitatea față de principiile logice fiind o condiție necesară pentru acceptarea și difuzarea ideilor, trebuie să ținem seama de faptul că principiile logice sînt enunțuri abstrase din regulile sociale. Dominanța anumitor tipare (patterns) ale ideilor, a unui anumit aparat logic are, în mare parte, o justificare de ordin social.[49] Nu există însă o determinare mecanică a *logicului* de către *sociologic*, ci numai prin intermediul *axiologicului*. Relativismul interpretat în sens constructiv înseamnă — credem noi — această condiționare, această plasare contextuală a cunoașterii, a cercetării, în cadrul valorilor culturale și sociale.

Mills este de asemenea preocupat de metodologia cercetării, de delimitările dar și de contactele dintre cercetarea științifică și filosofie, de imergența continuă a problematicii filosofice în domeniul științei și în procesul cercetării. Mills este unul din principalii reprezentanți ai sociologiei cunoașterii. „Problemele sociologiei cunoașterii — afirmă W. Mills — apar atunci cînd anumite concepții și constatări ale științelor culturale sînt confruntate cu teorii ale cunoașterii și ale metodologiei“ [50].

Studiul limbajului joacă, în acest sens, un rol decisiv. Unul din exemplele cele mai elocvente ale modului de abordare sociologică a istoriei cunoașterii prin intermediul studiului limbii ne este oferit de Marcel Granet în a sa clasică *La Pensée Chinoise*. Granet își propune analiza categoriilor gîndirii chineze din punctul de vedere al raporturilor dintre mental și social, acordînd rolului limbajului o analiză nuanțată, analiză care constituie obiect frecvent de referință în sociologia cunoașterii. „Îndeosebi Granet a procedat în mod convingător — spune W. Stark — subliniind adesea că, deoarece orice gîndire este închisă în cuvinte și deoarece acestea sînt formații sociale născute în cadrul comunicării sociale, rezultă că orice gîndire este înrădăcinată în viața socială și colorată de ea în toată concretețea; teză care a fost urmărită într-o manieră foarte atrăgătoare și pătrunzătoare în

[48] C. Wright Mills, *Language, logic and culture*, în *Power, Politics and People*, p. 424.
[49] *Idem*, p. 429.
[50] *Idem*, p. 423.

Scanned with CamScanner

cartea sa *La Pensée Chinoise* (publicată pentru prima dată, după mai multe importante studii preliminare, în 1934) și care a făcut o puternică impresie asupra colegilor săi sinologi" [51].

În esență, Granet se bazează, în studiul întreprins, pe cîteva postulate asupra cărora ne vom opri pe scurt: formarea gîndirii logice în vechea Chină este legată de fondul instituțional al organizării sociale: „Ea este orientată către cultură și nu către pura cunoaștere; ea tinde către înțelepciune și nu către știință, așa cum o înțelegem noi. Ea leagă omul de univers" [52]. Limba chineză nu este structurată deci în vederea formării de concepte sau în vederea analizei ideilor, nu este bazată pe înlănțuiri discursive, ci este modelată în scopul de a comunica atitudini, de a convinge. Este o limbă monosilabică, exprimînd valori concrete și nuanțe afective și orientată pragmatic [53]. Cuvîntul are în primul rînd menirea de a evoca un complex de imagini particulare [54]. Bogăția și varietatea vocabularului dau posibilitatea ca el să se transforme într-un repertoriu nuanțat de judecăți de valoare care vizează o eficiență și care ordonează viața socială prin intermediul unei riguroase etichete. Gîndirea chineză este impregnată de o logică a ierarhiei.

Categoriile gîndirii chineze au o origine socială, ele depind de principiile pe care se sprijineau, în acea epocă de fundamentare a mentalității chineze (sec. V—III î.e.n.), structura societății chineze și, mai tîrziu, evoluția ei. Ele sînt idei directoare. În însăși formarea categoriilor de spațiu și timp intervin elemente de organizare socială. Spațiul este format dintr-o ierarhie de întinderi, din alternarea ritmică între concentrarea și dispersarea grupurilor umane, specifică societății chineze din acea epocă.

Timpul este constituit din succesiunea ciclică a erelor; ambele dimensiuni sînt centralizate: „Pe de altă parte, durata și întinderea nu păreau că există din plin decît acolo unde erau socializate: supuse necesității unei

---

[51] W. Stark, *op. cit.*, p. 277—278.

[52] Henri Berr, *Avant-Propos. Mentalité chinoise et psychologie comparée*, în Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris, La Renaissance du livre, 1934, p. VII—VIII.

[53] *Idem*, p. 82.

[54] *Idem*, p. 37.

Scanned with CamScanner

creații periodice, ele păreau că emană dintr-un fel de centru“ [55].

Tao (ordinea și *armonia),* care reprezintă categoria supremă a gîndirii chineze, dirijează atît *natura* cît și *spiritul,* atît domeniul *fizicii* cît și al *logicii,* dar prin intermediul subiectului cunoscător și în același timp creator de valori. Ea reprezintă o sinteză armonioasă între înțelesurile concrete ancorate în social și valorile spirituale, vizînd un principiu de *organizare* dar și de *inteligibilitate* [56]. Omul și natura nu formează două domenii separate, ci o societate unică. Înțelepciunea umană și ordinea din natură sînt în perfectă armonie. Societatea și lumea constituie un sistem de civilizație. „Numai datorită unei participări active a ființelor umane și ca efect al unui fel de *discipline civilizatoare* se poate realiza ordinea universală. În locul unei *Științe* care are ca obiect cunoașterea lumii, chinezii au conceput o *Etichetă* a vieții pe care ei o presupun destul de eficace pentru a instaura o ordine totală“ [57].

Gîndirea chineză nu a privit categoriile ca pe niște concepte abstracte, nu și-a propus să distingă între logic și real ; a respins atît o logică a extensiunii cît și o fizică a cantității și s-a supus categoriilor principale de *ordine, totalitate* și *ritm (Tao, Ying* și *Yang),* care domină atît *cosmosul* cît și *nous*-ul.

Granet remarcă preeminența categoriei de ordine și corespondența dintre concepția asupra sistemului de categorii al gîndirii chineze și „teoriile sociologice“ ale școlii franceze (E. Durkheim, M. Mauss). În concepția lui Granet asupra spațiului la vechii chinezi, W. Stark vede, de pildă, o influență a conceptelor de „substrat social“ și „densitate dinamică“ [58], prezente în teoria sociologică a lui É. Durkheim.

La vechii chinezi ordinea socială este fundată și modelată conform ordinei universale. Deși ei nu au ajuns la conceptul de lege, categoria de ordine se substituie acestui concept și, în același timp, într-un anumit sens,

[55] *Idem,* p. 112.
[56] *Idem,* p. 85.
[57] *Idem,* p. 24.
[58] W. Stark, *op. cit.,* p. 224.

Scanned with CamScanner

îl depășește. Materia și spiritul nu se opun. Omul se integrează universului iar sufletul și corpul său au aceeași esență. Gîndirea chineză nu distinge între materie și spirit, între natural și social (sau convențional).

Filiația Durkheim-Granet este remarcată și de C. Wright Mills. În analiza concepției lui Granet, el stabilește legături între sociologia cunoașterii, logica și teoria limbajului. „*La Pensée Chinoise* se întemeiază total pe teoria și cercetările lui Durkheim în sociologia cunoașterii... Însă Granet insistă în mod corect asupra faptului că el este, înainte de toate, un sinolog. Într-adevăr, în acest domeniu este eminent... El însuși declară că opera lui este în acord cu teoria categoriilor formulate de Durkheim, pe care o confirmă“ [59].

Așa cum remarcă Wright Mills, opera lui Granet este mai mult decît o simplă utilizare a teoriilor lui Durkheim. Sociologia cunoașterii este îmbogățită printr-o profundă analiză a unui exemplu istoric, prin abordarea sociologică a unui episod din istoria intelectuală a umanității. Sînt studiate regulile și simbolurile care guvernau viața spirituală a Chinei antice, „habitudinile mentale“, „dispozițiile spirituale“, legătura dintre idei și caracteristicile societale ; se tinde astfel către o istorie a spiritului și a cunoașterii [60].

De remarcat legătura strînsă, în cadrul acestei orientări a sociologiei cunoașterii, între *logos-rațiune* și *logos-limbaj*. După Wright Mills, gîndirea urmează tiparul dialogului ; ea este deci conversațională și dinamică ; ea nu este o acțiune asemănătoare aceleia dintre doi atomi impenetrabili. Jocul și schimbul de simboluri dintre interlocutori se bazează pe o adevărată structură a mentalității antice chineze. Wright Mills adoptă teza logico-lingvistică a lui E. Nagel, conform căreia obiectul logicii este discursul. „Principiile logice sînt, în concepția lui E. Nagel, reguli cu ajutorul cărora este explicată semnificația termenilor noștri... principiile logicii sînt convenționale fără a fi arbitrare ; ele sînt formate și selecționate pe baza

[59] **C. Wright Mills**, *The language and ideas of ancient China*, în *Power, Politics, and People*, p. 475.
[60] *Idem*, p. 470 ; 473 ; 474.

Scanned with CamScanner

caracterului instrumental al discursului și scopurilor cercetării și ale discursului“ [61].

Nagel consideră că atît *ilogicul* cît și *imoralul* sînt abateri, deviații de la norme. Acestea variază în mare măsură în funcție de structurile sociale și epocile istorice. Comentîndu-l pe Nagel, Wright Mills observă că în genere sistemul de structuri sociale și istorice este legat de limbaj prin intermediul categoriilor logice. *Adevărul este categorie logică și normă etică.* „Prin limbaj, noi dobîndim un ansamblu de norme și valori sociale. Un vocabular nu este pur și simplu o însușire de cuvinte. Imanent lui, există texturi sociale, coordonate instituționale și politice. La baza vocabularului se află ansambluri de acțiuni colective... Vocabularele canalizează gîndirea prin intermediul socialului“ [62].

Aplicînd tezele de mai sus la studiul relațiilor dintre logică și limbaj în cazul formării principiilor gîndirii în China antică, Wright Mills subliniază însemnătatea consecințelor metodologice ale acestei tratări pentru sociologia cunoașterii : Granet desfășoară această analiză folosind surse istorice ale tradiției chineze și interpretîndu-le într-un larg context cultural : „Limba oferea puține înlesniri pentru exprimarea abstractă a ideilor. Cu toate acestea, destinul ei ca limbă de civilizație a fost prodigios“ [63].

Din acest punct de vedere limba devine, în sociologia cunoașterii profesată de Wright Mills, un domeniu extrem de fructuos pentru studiul mentalităților și al rădăcinilor sociale ale gîndirii. Referindu-se la exemplul chinez el arată că simbolurile utilizate sînt bogate în sugestii practice, emblemele comunică, evocă și invocă ; limba structurată astfel sugerează atitudini și moduri de conduită, convinge și convertește ; ea se bazează pe complexe de imagini particulare care reprezintă nu numai stări afective, ci și aspecte sociale implicînd judecăți de valoare. Limba este strîns legată de structura socială și de forma ei de guvernare. *Ritmul* limbii chineze joacă

[61] Ernst Nagel, *Some Theses in the Philosophy of Logic*, apud C. Wrigth Mills, *op. cit.*, p. 428.
[62] C. Wright Mills, *Language, logic and culture*, p. 433—434.
[63] M. Granet, *op. cit.*, p. 36.

Scanned with CamScanner

un rol esențial, fiind considerat ca o componentă a înțelepciunii tradiționale [64]

Pe baza acestui exemplu, considerat deosebit de ilustrativ de către tradiția sociologiei cunoașterii, Wright Mills propune constituirea unei noi discipline, cu un obiect distinct de studiu, numită *Sociotica*. „Prin termenul de *Sociotică*, eu înțeleg să delimitez, în vederea analizei : a) toate fenomenele sociologice care sînt cuprinse în funcționarea limbajului ; și b) căile prin care domeniul fenomenelor limbii limitează și solicită gîndirea. Sociotica este în același timp o porțiune a teoriei limbajului cît și o diviziune a sociologiei cunoașterii" [65].

În cadrul distincției marcate de C. W. Morris în domeniul semioticii între semantică, sintaxă și pragmatică, Wright Mills operează o diviziune în interiorul acestei din urmă discipline : *sociotica* izolează, în vederea studiului, elementele sociale ale pragmaticii [66]. Mills surprinde *rolul ideologic al limbajului* și însemnătatea pe care o are în *studierea fundamentelor științelor sociale*. Criticînd poziția lui Wundt după care funcția limbajului vizează în primul rînd exprimarea individualului, Mills afirmă cu fermitate rolul social și prospectiv al limbajului care pentru el nu este atît de important atunci cînd exprimă ceva în legătură cu o persoană, ci dobîndește valori deosebite atunci cînd este folosit în raporturile cu alte persoane, ca un indicator pentru acțiuni viitoare [67]. Mills relevă însemnătatea cercetărilor sociologice asupra gîndirii și limbajului, modalitate de abordare de un deosebit interes pentru teoriile sociologice asupra cunoașterii și asupra culturii în genere.

Ideologia nu este deci numai premergătoare sociologiei cunoașterii ca disciplină de sine stătătoare, ci o subtinde și o fundamentează. Ea este implicată în primul rînd în orice demers al cunoașterii științifice sub forma unor *presupoziții de ordin filosofic și axiologic* orientate prospectiv. Ideologia este de asemenea implicată în *cunoașterea coordonatelor de ordin social ale însuși acestui*

---

[64] C. Wright Mills, *The language and ideas in ancient China*, p. 493.

[65] *Ibidem.*

[66] *Ibidem.*

[67] C. Wright Mills, *Situated actions and vocabularies of motive*, în *Power, Politics and People*, p. 439.

Scanned with CamScanner

proces de cunoaștere științifică, deci în *sociologia cunoașterii*. Sistemul de categorii al gîndirii logice — avînd la bază categoria de adevăr — sistem devenit obiect de studiu al sociologiei cunoașterii, pune în lumină rolul decisiv al factorului social în formarea acestor categorii dar nu în mod direct, mecanic, ci prin intermediul axiologicului care ancorează gîndirea logică — *stricto sensu* — în mentalități, opinii, concepții, pe scurt, în stări de spirit ale unei anumite societăți într-o epocă dată. Ca și *logosul-rațiune*, *logosul-discurs* este determinat, în aceeași măsură, de contextul social, fiind impregnat de o pronunțată accepție pragmatică și preocupat de norme și valori, de premisele și finalitățile acțiunii umane.

3. IDEOLOGIA CA FUNDAMENT ȘI PRESUPOZIȚIE A ȘTIINȚEI. PRIMATUL RAȚIUNII PRACTICE

Atît filosofia cît și ideologia fundează și însoțesc demersul științific printr-o convergență a presupozițiilor de ordin ontologic, cognitiv și axiologic. Această convergență este, de altfel, caracteristică întregii noastre vieți intelectuale și morale, condiționată de însăși viața socială, de interrelațiile umane.

Guido Calogero susține existența unui substrat, a unei naturi comune ideologiei și filosofiei ca o „structură necesară a vieții noastre intelectuale și morale, adică a ceva ce pare a fi omniprezent în experiența noastră morală, nici unul din momentele vieții civilizate neputînd fi conceput dacă ne-am putea desprinde de obligația de bază de a înțelege în toată autenticitatea lor punctele de vedere filosofice sau ideologice ale interlocutorilor noștri“ [68].

Cu toată această întrepătrundere dintre filosofie și ideologie, o distincție poate fi totuși operată. În viziunea lui G. Calogero, filosofia vizează ceea ce este stabil, transcendentul sau transcendentalul, aprioricul experienței noastre sau structurile constante ale vieții mentale și ale valorilor morale. Ideologia, dimpotrivă, privește ceea

[68] Guido Calogero, *Philosophy and Ideology*, în *Akten des XIV Internationalen Kongress für Philosophie, Wien*, 2—9 September, vol. I, 1968, Verlag Herder, Wien, 1968, p. 459.

Scanned with CamScanner

ce este schimbător, fiind în ultimă instanță interesată *ex professo*, prin însăși misiunea sa, în transformarea lucrurilor. Acesta este — în opinia lui Calogero — sensul profund al celei de a 11-a teze a lui Marx asupra lui Feuerbach : sublinierea opoziției dintre două epoci istorico-filosofice. Trecutul care-și propunea cunoașterea, interpretarea lumii și, în contrast cu el, viitorul care-și propunea schimbarea ei, vizînd în același timp distincția dintre filosofie și ideologie ; considerațiilor de ordin pur gnoseologic din trecut le sînt opuse idei revoluționare, programe cu privire la ceea ce trebuie schimbat. Ideologia nu este numai un nucleu de idei, rezultat al procesului de cunoaștere, ci și un *program pentru viitor*. Mesajul uman al relațiilor dialectice dintre filosofie și ideologie poate fi regăsit, în dublul sens al *logos*-ului ca rațiune și limbaj, discurs, în tradiția antică. Atît filosofia cît și ideologia, relevă G. Calogero, exprimă gîndurile, opiniile, preferințele și intențiile noastre. Comunicînd, prin discurs, propriul nostru punct de vedere, în scopul de a-l transmite interlocutorului, solicităm înțelegerea acestuia. Discursul, comunicarea, înțelegerea dintre oameni devin, în concepția lui Platon preluată de la magistrul său Socrate, bunul cel mai de preț, *megiston agathon, summum bonum,* supremul rol al *raționalității* și *sursă a tuturor valorilor umane* [69].

În acest context larg, rolul *ideologic al științei* vizează categoria de *finalitate* și este orientat către *acțiune*. Știința, considerată mult timp autonomă, nu mai poate rămîne închisă în granițele sale. Ea trebuie tratată în vederea procesului de evaluare. Ideologia ar fi în sensul clasic, promovat de Bacon, la începutul erei moderne, *philosophia activa*, și în această calitate ea fundează știința. Distincția efectuată azi de către pozitivismul logic între fapt și normă, între judecăți de existență și judecăți de valoare (judecăți descriptive și judecăți prescriptive), primele fiind de domeniul științei, cele din urmă de domeniul ideologiei, poate fi astfel înlăturată.

Se manifestă, pe de o parte, o tendință reducționistă, de a considera ideologia un proces exclusiv de evaluare, în afara procesului de cunoaștere. Erich Hahn menționează pe Theodor Geiger : „Judecata de valoare este pură

[69] *Idem*, p. 461.

Scanned with CamScanner

ideologie“ [70]; pe Ernst Topitsch: „Nu ararerorl afirmațiile în care judecățile de valoare și indicațiile de acțiune prin care se lua atitudine asupra învelișului afirmațiilor cu privire la fapte au fost desemnate drept afirmații ideologice“ [71]; pe Hans Albert: „Funcția ideologiilor nu constă în explicarea anumitor evenimente, ci în evaluarea lor [72].

Nici identificarea totală, nici disjuncția totală dintre ideologie și evaluare, pe de o parte, dintre ideologie și cunoaștere științifică, pe de altă parte, nu rezolvă multitudinea și complexitatea de relații dintre domeniile menționate. Dialectic privind, aceste interrelații reprezintă, în termeni platonicieni, o *unitate a diversului.*

Căci, Erich Hahn remarcă, pe de altă parte, existența, în sociologia ultimelor decenii, a încercării de a îmbina principiul lui Max Weber asupra eliberării științei de categoria de valoare *(Wertfreitheit)* cu unele teze ale sociologiei contemporane a cunoașterii bazate pe același principiu și cu orientarea pozitivismului logic care se declară drept o *critică a ideologiei.*

În esență, tot ceea ce nu intră în modelul de gîndire strict deductivist al pozitivismului logic este calificat, de către reprezentanții săi, drept ideologic. Însuși Karl Popper, al cărui „raționalism critic“ se situează pe o poziție mai largă și mai cuprinzătoare decît aceea a empirismului logic premergător (concepția sa implicînd tratarea și a unor probleme din domeniul filosofiei, al valorilor și al acțiunii), rămîne totuși tributar dualismului ireductibil dintre cunoașterea științifică și acțiunea practică. Popper încearcă să opună ideologiei obiectivitatea, detașată de orice interpretare și angajare a demersului logico-științific considerat în sine. Criticile fundamentale pe care Jean François Malherbe, autorul unei serioase mono-

---

[70] Theodor Geiger, *Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie,* în *Gegenwartsproblem der Soziologie,* herausgegeben von G. Eiserman, Postdam, 1949, apud Erich Hahn, *Ideologie und Ertenntnis,* în *Akten...* p. 488.

[71] Ernst Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft,* Neuwied, 1961, p. 32, apud Erich Hahn, *op. cit.,* p. 488.

[72] Hans Albert, *Theorie und Prognose in den Sozialwissenschaften,* herausgegeben von Ernst Topitsch, Berlin, 1965, p. 127, apud Erich Hahn, *op. cit.,* p. 488.

Scanned with CamScanner

grafii asupra filosofiei lui K. Popper, le aduce acestui gînditor sînt : ignorarea dimensiunilor socio-politice și culturale ale demersului cercetării ; dualismul radical dintre fapte și norme ; stabilirea unui hiatus total între știință și etică [73].

Făcînd abstracție de interesele sociale ale cunoașterii, K. Popper este adept al tezei neutralității axiologice a științei și, implicit, al neutralității ei ideologice. Întregul proces de cunoaștere este redus la schemele strict formale ale gîndirii particulare a unui cercetător considerat în mod izolat, în afara intersubiectivității, a contextului social, a comprehensiunii umane, a hermeneuticii științei. Vom analiza mai jos obiecțiile aduse de J. Habermas teoriilor lui K. Popper. Remarcăm deocamdată că, pe aceeași linie ca și E. Hahn, atît J. Habermas cît și Fr. Malherbe îl consideră pe Popper tributar, în fond, neopozitivismului, cu toată detașarea sa declarată prin caracterizarea propriei sale concepții drept „raționalism critic". De aici, consecințele atitudinii lui K. Popper, ca și a pozitiviștilor în general, în problema pe care o analizăm : „Pozitivismul, spune Erich Hahn, absolutizează contradicția dintre cunoaștere și evaluare, identifică evaluarea cu ideologia și construiește astfel încă o contradicție între cunoaștere și ideologie" [74].

Supuse unei analize conceptuale, distincțiile de mai sus nu ne pot duce decît la o unificare. Fundamentînd cunoașterea, ideologia implică, în același timp, o atitudine spirituală — conștiința valorii ideilor, vocația lor etică și socială, misiunea lor formativă și, în consecință, deontologică, istoricește determinată. Ideologia pledează pentru primatul rațiunii practice în raport cu rațiunea teoretică, preconizată de știință.

Intrinsec demersului științific propriu-zis există deci un demers interpretativ constituant, fundațional, prin care se organizează posibilitatea proiectării socio-politice a științei. De unde, necesitatea elucidării, a analizei presupozițiilor științei, la toate nivelurile [75].

---

[73] J. F. Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Presses Universitaires de France, Presses Universitaires de Namur, 1976, p. 287.

[74] Erich Hahn, *op. cit.*, p. 493.

[75] Jean Ladrière, *Préface*, în Fr. Malherbe, *op. cit.*, p. 19—20.

Scanned with CamScanner

Criza conceptuală a științei și mai ales a fizicii de la începutul secolului nostru, criză rezolvată, în linii mari, printr-o privire mai suplă asupra rațiunii teoretice, a fost urmată, după cel de al doilea război mondial, de apariția unei noi problematici care vizează raporturile dintre *știință și societate*. Profesionalizarea științei, instituționalizarea, finanțarea ei oficială și etatizarea ei au suscitat discuții cu privire la raporturile dintre știință și tehnologie, cu privire la rolul științei ca factor decisiv în evoluția societăților moderne. Sociologia cercetării, politica științei sînt discipline recente care fac din știință o dimensiune esențială, *un subsistem* al vieții sociale [76].

Aceste două „crize" cu aspecte aparent deosebite marchează două etape ale dezvoltării științei în secolul XX. Ele reprezintă prefaceri fundaționale care au loc la nivelul *presupozițiilor filosofice și ideologice*. Ele sînt, în fond, convergente. Folosirea unui anumit aparat conceptual și a unei anumite metodologii depinde de adoptarea unei anumite imagini asupra lumii — rezultat al *dezvoltării științei* într-o epocă dată. Jean Ladrière formulează teza *pre-comprehensiunii științei*, care implică postulate ontologice vizînd totalitatea fiindului, realitatea obiectivă în ansamblul ei, postulate vizînd, în ultimă instanță, finalitatea acțiunii umane în contextul social: „Această intenționalitate încearcă să se exprime pentru ea însăși sub formă de meta-principii care servesc în același timp drept reguli de discernămînt, drept norme directoare, în vederea inovațiilor ce trebuie introduse și drept surse supreme de garanție pentru demersurile metodologice și conceptuale ce trebuie îndeplinite" [77].

Pre-comprehensiunea care ne deschide orizontul către o *hermeneutică a științei* nu este, remarcă J. Ladrière, nici explicită, nici posibilă a fi explicitată pentru că nu este decît un proiect, o viziune (une visée). Elemente de ordin apreciativ și normativ aparțin, *ab initio*, domeniului faptelor, după cum elemente din domeniul faptelor influențează formularea normelor. Există, între aceste două domenii, determinări reciproce [78]. Iată deci cîteva coordonate definitorii pentru *statutul ideologic al științei*.

---

[76] *Idem*, p. 15, 16.
[77] *Idem*, p. 18.
[78] *Idem*, p. 24.

Scanned with CamScanner

Încercînd să esențializăm conținutul opțiunii pentru o hermeneutică a științei, am spune că există un punct în care *noeticul și axiologicul coincid,* un punct din care aceste două filoane emerg, o sursă unică și profundă a lor, pe care neîncetat trebuie să o căutăm, supunîndu-ne unui imperativ uman, atît de ordinul cunoașterii cît și al valorilor.

Opunînd „raționalismului critic" al lui Popper „teoria critică" a școlii de la Frankfurt, concepția lui J. Habermas se plasează într-un complex de suprapuneri și interferențe de sensuri ale termenilor de „critică" și „ideologie", sensuri care alternează într-un mod derutant. „Noua ideologie" a „teoriei critice" a școlii de la Frankfurt se înscrie în cadrul mai larg al „criticii ideologiilor" care caracterizează — după Habermas — desfășurarea sistemelor filosofice în epoca noastră : „Ideologiile apar în același timp cu critica ideologiei [79]. Acestei critici a ideologiilor el îi acordă un loc special în clasificarea științelor pe care ne-o propune :

a) *Științele-empirico-formale* (în genere științele naturii) urmărind un interes de cunoaștere de ordin *tehnic.* Ele folosesc procedee de cercetare experimentală, desfășoară demersul ipotetic-deductiv al gîndirii logice și limbaje formalizate ; ele au o orientare *nomologică,* propunîndu-și stabilirea de legi. Științele sociale care folosesc aceleași procedee metodologice și au drept scop cunoașterea nomologică intră în aceeași categorie sub titlul de științe *praxeologice* (economia, sociologia, politica).

b) *Științele istorico-hermeneutice,* a căror metodologie este bazată pe *comprehensiune ;* ele utilizează categoria de *tradiție* în vederea interpretării *textelor ;* propunîndu-și comunicarea intersubiectivă, ele sînt orientate către *acțiune.*

c) În sfîrșit, *științele critice* care cuprind sociologia nonempirică, psihanaliza și critica filosofică a ideologiilor. Aceste științe vizează, pe lîngă formularea de legi invariante ale naturii, formularea unor legi specifice do-

[79] J. Habermas, *Tehnica și știința ca „ideologie"*, în *Cunoaștere și comunicare*, ediție în limba română îngrijită de Andrei Marga, București, Editura Politică, 1983, p. 162.

Scanned with CamScanner

meniului lor, preconizînd drept concept metodologic *autoreflecția* [80].

Pe marginea acestei clasificări, Habermas pledează nu numai pentru o hermeneutică a științei și a acțiunii, ci și pentru o *hermeneutică socio-culturală*, în care autoreflecția și înțelegerea de sine *(Selbstverständnis)* a subiectului în fața fenomenului complex al cunoașterii științifice sînt legate de dimensiunea tradiției : „Astăzi, autoînțelegerea grupurilor sociale și concepția lor despre viață, așa cum este ea rostită în limbajul obișnuit, este mediată de apropriere hermeneutică a tradiției ca tradiție. Reflecția care se impune în acest caz se extinde dincolo de producerea de cunoștințe tehnice și de clarificarea hermeneutică a tradițiilor, urmărind folosirea mijloacelor tehnice, în situații istorice ale căror condiții obiective (potențiale, instituții, interese) trebuie să fie interpretate de fiecare dată în cadrul înțelegerii de sine determinate de tradiție" [81].

Pentru Habermas există, credem, o triplă hermeneutică *a științei, a acțiunii* și a *tradiției istorice*, toate acestea convergînd și implicînd elemente ideologice. Ce este hermeneutica științei ? „Comprehensiunea implicită a regulilor jocului care dirijează discuția cercetătorilor atunci cînd decid asupra acceptării propozițiilor de bază trimite la o dimensiune în care elaborarea rațională se înscrie inevitabil într-un demers hermeneutic [82].

Există deci un consens cu privire la presupoziții, o mentalitate, un *a priori* științific, un cadru general de gîndire — „noosfera" în termenii lui Jacques Monod — care duce la tradiția științifică și culturală în genere. Acest *a priori* al științei se înscrie în aria vocației istorice și social-culturale a *hermeneuticii*.

Categoria de *interes de cunoaștere* pe care se sprijină concepția lui J. Habermas este menită să opereze joncțiunea între fapte și norme, între știință și acțiune. Odată

---

[80] *Idem*, p. 131—132.

[81] Jürgen Habermas, *Tehnical Progress and the Social Life World*, în *Toward a Rational Society, Student Protest Science and Politics*, Boston, Beacon Press, 1970, p. 53.

[82] Jürgen Habermas, *Gegen einem positivistisch halbiertier Rationalismus*, în H. Mauss, F. Fürstenberg eds., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlin, 1969, p. 244, apud F. M. Malherbe, *op. cit.*, p. 258.

Scanned with CamScanner

cu restabilirea unei raționalități autentice, critica întreprinsă de Habermas „...se prezintă ca o teorie a acțiunii reciproce dintre interese și cunoaștere care depășește dualismul știință-acțiune caracteristic gîndirilor de tip neo-pozitivist“ [83].

Una dintre dominantele tipului de gîndire neopozitivist este teza neutralității axiologice a științei. Or tocmai acest mit al neutralității științei este denunțat de către Habermas prin formularea conceptului de interes care dirijează cunoașterea *(erkenntnisleitendes Interesse)*, subliniind că demersul cunoașterii științifice se integrează într-un proiect socio-cultural sau urmărește, în ultimă instanță, conservarea speciei umane.

Scientismul sfîrșitului și începutului de secol absolutiza valoarea științei profesînd un raționalism și intelectualism care se aplica exclusiv în sfera cunoașterii științifice și făcînd abstracție de originile social-umane ale științei. Filiația scientismului cu pozitivismul a fost pusă în evidență de către unul din teoreticienii scientismului, Abel Rey : „Deoarece acest cuvînt (pozitivist) desemnează, în sens restrîns, numai pe discipolii fideli ai lui Comte și deoarece a fost întrebuințat uneori în sensurile cele mai diverse, îl vom înlocui prin cuvîntul *scientist*“ [84]. Sau : „Am putea numi atitudinea filosofică schițată în cursul acestor scurte studii : pozitivism raționalist, pozitivism absolut sau scientism“ [85].

Datorită locului ei privilegiat, științei i se atribuia, în acel timp, misiunea de a cataliza întreaga problematică filosofică : „...toate problemele filosofiei contemporane se pun cu privire la (à propos) știință“ [86].

Reducerea domeniului filosofiei numai la temele care emerg din știință îl determină pe Abel Rey să promoveze „o concepție științifică asupra filosofiei“. Punctul de vedere filosofic nu se opune, ci se juxtapune punctului de vedere științific : „Pentru ce *filosofia n-ar fi, în același timp, o sinteză generală a tuturor cunoștințelor științifice*, un efort de a-și reprezenta necunoscutul în funcție de cunoscut, în scopul de a ajuta la descoperirea

[83] F. Malherbe, *op. cit.*, p. 241—242.
[84] Abel Rey, *La philosophie moderne*, Paris, Flammarion, 1921 (ediția I, 1908), p. 6.
[85] *Idem*, p. 367.
[86] *Idem*, p. 48.

Scanned with CamScanner

acestui necunoscut și de a menține spiritul științific în adevărata sa orientare; ea nu ar diferi de știință decît prin cea mai mare generalitate a ipotezei; teoria filosofică, în loc de a fi teoria unui grup de fapte izolate și bine delimitate, ar fi teoria ansamblului faptelor pe care natura ne-o prezintă, sistemul naturii, cum se spunea în secolul XVIII, sau cel puțin o contribuție directă la o teorie de acest gen" [87].

Modelul teoretic și metodologic al științelor naturii, ipostazierea și exclusivismul său au fost însă depășite. Încă din secolul al XIX-lea *științele umane* își afirmau dreptul la existență. „Ele nu încetează totuși de a dobîndi importanță în lumea în care trăim, de la biologie și de la medicină, pînă la istorie și economie politică. Secolul al XIX-lea a fost uneori definit secolul istoriei; secolul al XX-lea ar putea foarte bine să fie secolul științelor omului" [88].

Dezvoltarea sociologiei cunoașterii în ultimele decenii este inerentă acestei desfășurări impetuoase a științelor umane, azi. Ele impun coexistența și inseparabilitatea dintre fapt și normă în cadrul unui nou tip de cercetare, al unei modalități de abordare pe care sociologia cunoașterii ne-o dezvăluie. „Prin «funcția sa epistemologică», sociologia cunoașterii devine o propedeutică specifică urmărind construirea unei metodologii profunde a științelor sociale" [89].

Este încercarea rațiunii de a depăși domeniul ei de aplicare limitat numai la științele naturii și de a intra în spațiul mai larg al valorilor și normelor, prin realizarea unei *raționalități efective, autentice* — în termenii lui Husserl —, specifice vieții spirituale.

Habermas supune unui examen atent tezele lui Husserl cu privire la critica obiectivismului științelor naturii în lumina raportului dintre cunoaștere și valoare, dintre teorie și practica moral-socială [90]. Atît din punctul de ve-

[87] *Idem*, p. 360—361.

[88] G. Gusdorf, *Traité de métaphysique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1956, p. 183.

[89] C. Wright Mills, *op.cit.*, p. 464.

[90] Aceste teze sînt analizate în capitolul „Știința și valorile umane" din volumul de față și în vol. *Creație valorică și acțiune*, Editura Politică, 1984, p. 66—67. Studiul de față va fi partea a III-a a unui ciclu în elaborare: *Știința și valorile umane*.

Scanned with CamScanner

dere al fundamentelor cît și al finalității sale, știința joacă un rol proeminent ideologic. Habermas este conștient de legătura dintre scientism și pozitivism, în general, aplicînd această trăsătură istorică esențială la critica neopozitivismului contemporan sub forma lui mai amplă și mai complexă, aceea a filosofiei analitice care are drept sursă programul filosofic al cercului de la Viena. Scientismul de acum cîteva decenii trebuie privit ca o preocupare academică internă, restrînsă deci la membrii acestei școli. Căci, observă autorul, atitudinea față de știință s-a schimbat de atunci în sensul evaluării tehnice a cunoașterii științifice și al afirmării unor însemnate funcții sociale ale științelor [91]. Scientismul este, în esență, credința științei în ea însăși, convingerea că știința nu poate fi concepută ca una din formele posibile de cunoaștere ci că ea, dimpotrivă, absoarbe și domină toate formele de cunoaștere. Habermas pledează pentru o înțelegere și o cercetare metateoretică a rolului și limitelor științei, menită să înlăture acest monopol.

Interpretarea obiectivistă a științei și a progreselor ei trebuie înlocuită cu o *critică* bazată pe înțelegerea mai largă a conceptului de știință în care să fie incluse și problemele de bază ale *științelor social-umane,* conform unei metodologii adecvate. Habermas propune în acest scop categoria de sistem al acțiunii comunicative *(Kommunikative Handlungsystem)* asupra căruia ne vom opri în ultimul capitol al cărții. Accentul pus pe comunicarea interumană asigură logicii cercetării și dezvoltării tehnicii o conexiune inedită, în care logica ține seamă de *intenționalitate* și de formarea voinței, deci de aspirații, proiecte și valori orientate către practică și către viitor.

Fundamentele științei se îmbină cu teze ale filosofiei practice. O asemenea tematică a pătruns — susține Habermas — în raționalismul critic al lui Popper, în filosofia metodică a lui Paul Lorenzen și a școlii de la Erlangen (care studiază fundamentul practic-normativ al științei) și în teoria critică a școlii de la Frankfurt [92]. Scientismul nu mai este compatibil cu aspirațiile filoso-

[91] Jürgen Habermas, *Wozu noch Philosophie?*, în *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Surkamp Verlag, 1971, p. 31.

[92] *Idem*, p. 34.

Scanned with CamScanner

fiei actuale. Întrebarea firească în condițiile scientismului — „Wozu noch Philosophie?“ (Pentru ce — încă — filosofie?) —, deci la ce mai servește filosofia, din moment ce ea este absorbită în știință, este astăzi depășită. Ea își găsește răspuns în imperativul unei *filosofii nonscientiste* asupra științei, într-o filosofie umanistă a științei care conferă sens și plenitudine filosofiei, în ansamblul ei.

Ideologia aparține rațiunii practice. O orientare filosofică recentă insistă asupra *primatului rațiunii practice* în raport cu rațiunea teoretică, teză originată în însăși textele kantiene [93]. Nancy F. McKenzie distinge, în acest spirit, între domeniul naturii, supus cunoașterii perceptuale, care este o cunoaștere actuală și domeniul moral, care este un tărîm al posibilităților. Analizînd conceptul de interes la Kant, McKenzie arată că interesul practic marchează tendința rațiunii de a-și extinde cunoașterea dincolo de actualitatea empirică. Este pus în lumină raportul dialectic dintre rațiunea teoretică și rațiunea practică, dintre cunoașterea naturii și acțiunea umană. „Rațiunea practică nu este numai o sursă de legi pentru subiectul înzestrat cu voință, ci este și o sursă a acțiunii umane asupra naturii“ [94].

Kant susține că rațiunea practică prezintă o valoare intrinsecă pentru subiectul cunoscător. Raporturile dintre om și natură sînt orientate teleologic ; cadrul *practic, moral* este un cadru universal și obiectiv. „Din acest punct de vedere, filosofia este știința raportului pe care orice cunoaștere îl are cu scopurile esențiale ale rațiunii umane *(teleologia rationis humanae),* iar filosoful nu este un artist al rațiunii, ci legislatorul rațiunii umane“ [95].

Kant pune pe același plan dar și distinge conceptele rațiunii teoretice dobîndite prin cunoașterea științifică și conceptele rațiunii practice semnificînd exigențe nor-

---

[93] Nancy F. McKenzie, *The Primacy of Practical Reason in Kant's System, „Idealistic Studies“*, vol. XV, no. 3/ september 1985, p. 211.

[94] *Idem*, p. 202.

[95] Kant, *Critique de la raison pure*, Troisième édition, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1963, p. 562. În cuprinsul lucrării de față, la textele din Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant trimiterile se fac la edițiile care au constituit, pe parcursul elaborării, instrumentele noastre de lucru.

Scanned with CamScanner

mative cu privire la conduita umană. Realizarea acestei sinteze dialectice este uneori susceptibilă de interpretări în sensul primatului rațiunii teoretice. Înțelegerea contemporană și orientarea de ansamblu a filosofiei în sensul axiologic și ideologic stabilește primatul rațiunii practice în funcție de cunoașterea științifică, bazîndu-se pe o reinterpretare a textelor kantiene. „Rațiunea pură este practică prin ea însăși și dă omului o lege universală pe care noi o numim *legea morală*“ [96].

Rațiunea este și în concepția lui Husserl atît sursă a cunoașterii cît și a normelor. Și, cu toată tendința de reductibilitate a axiologicului la nucleul său logico-teoretic, găsim, în opera finală a lui Husserl, accente evident axiologice, afirmînd primatul rațiunii practice: „rațiunea desemnează cu precizie ceea ce omul ca om aspiră din profunzime și ceea ce poate să-l mulțumească și să-l facă fericit“ [97].

Apelînd la tradiția kantiană și la direcția nouă a dezvoltării raporturilor dintre știință și ideologie, Josef Derbolav [98] remarcă, în filosofia actuală, înclinarea către interesul practic al științei. El postulează reflexivitatea și autoînțelegerea științei însăși în scopul unui *Praxis* unificat care include atît cunoștințele științifice și aplicațiile lor tehnice, cît și valorile morale și își propune deslușirea sensului umanist al conceptelor elaborate de științele sociale. Numai prin acest nou înțeles al legăturii dintre teorie și practică poate fi temeinic fundat caracterul ideologic al unui concept deplin al filosofiei.

---

[96] Kant, *La raison pratique*. Textes choisis par Claude Khodoss, Paris, P.U.F., 1956, p. 40.

[97] E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die Transzendentale Phänomenologie*, trad. V. W. Biemel, Haag, 1954, apud M. A. Banfi, *Husserl et la crise de la civilisation européenne*, în *Husserl*, „Cahiers de Royaumont„ Philosophie“, no. III, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959, p. 418.

[98] Josef Derbolav, *Philosophie und Ideologie*, în *Akten...*, p. 418.

Scanned with CamScanner

II. PENTRU O ISTORIE A FILOSOFIEI ȘTIINȚEI *

În cadrul meditativ și senin al Universității Cornell din Ithaca (New-York), cu ocazia celui de-al X-lea Congres internațional de istoria științelor, am prezentat cîteva teze asupra uneia din primele teorii care tratează istoria filosofiei în raport cu dezvoltarea științei : aceea a lui Hegel.

Subliniam atunci că, în ciuda spiritului abstract și speculativ al cunoscutei sale *Naturphilosophie,* care ignorează aspectul experimental al legilor naturii, și cu toate rezervele față de obiectul științei considerat de el „finit" și „fenomenal", Hegel rămîne unul din primii teoreticieni ai istoriei filosofiei privite în raporturile sale cu știința, amîndouă avînd ca element comun principiile generale, în termeni hegelieni *Ideea,* forma gîndirii.

În sfîrșit, ceea ce trebuie să fie reținut din concepția hegeliană asupra istoriei filosofiei este teza sa asupra identității logicului și a istoricului, asupra dezvoltării progresive a adevărului în cursul istoriei reale a umanității [1].

Aceste cîteva reflecții asupra tezelor hegeliene care se rezumă în trei termeni : *raționalism, istorism, umanism,* ne-au condus ulterior la a remarca, în dezvoltarea gîndirii filosofice și științifice contemporane, două tendințe fundamentale :

---

* Comunicare prezentată la cel de al XII-lea Congres internațional de istoria științelor, Paris, 25—31 august, 1968. XII-e Congrès International d'Histoire des Sciences Actes, tome II, Paris, Albert Blanchard, 1968, p. 55—61.

[1] *La science et l'histoire de la philosophie chez Hegel.* Actes du dixième Congrès International d'Histoire des Sciences, Ithaca, 26 VIII—2 IX 1962, vol. I, Paris, Hermann, p. 303—305.

Scanned with CamScanner

A. Semnificația *filosofică* a istoriei științei.

B. Aspectul *istoric* al filosofiei științei.

Asupra primului aspect nu este nevoie să insist, ci, doar să menționez contribuția pe care istoria științei a adus-o în primele decenii ale secolului nostru, datorită lui Paul Tannery, Pierre Duhem, Gaston Milhaud, la studiul istoriei filosofiei în general și, îndeosebi, la studiul filosofiei antice. Aceștia au fost străluciți pionieri, istorici ai științelor, care au avut meritul de a fi evidențiat strînsa legătură dintre conceptele filosofice și cunoștințele științifice ale unei epoci.

În erudita și convingătoarea sa pledoarie — *Pentru istoria științei elene* —, Paul Tannery remarcă de exemplu, că metafizica milesienilor implică o fizică : „Or, nucleul sistemelor vechilor *fiziologi* nu a fost niciodată o idee metafizică, ci concepția generală pe care fiecare dintre ei și-o forma despre lume, pe baza unui ansamblu de cunoștințe particulare“ [2]. Iar în metafizica eleaților Paul Tannery surprinde începutul conceptelor fizicii clasice. „Ființa lui Parmenide, scrie Tannery, este substanța întinsă, obiect al simțurilor, este materia carteziană ; neființa este spațiul pur, vidul absolut, întinderea insesizabilă de către simțuri. Cu această cheie, poemul întreg devine de o claritate limpede ; fără ea, totul rămîne incomprehensibil“ [3].

Lui Pierre Duhem i se datorează reabilitarea științei aristotelice în al său *Système du monde ou Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (1913—1917). Deși el opune teoria fizică ontologiei, lucrările sale constituie o contribuție esențială la problema raportului dintre spiritul științific și filosofia unei epoci. Istoria științelor ne arată că teoriile științifice se dezvoltă, cu regularitate, pe baza unei logici intrinsece, prin perfecționări succesive și că nu putem înțelege cu adevărat o teorie decît inserînd-o într-o tradiție. Istoria științelor ne oferă, după Duhem, o comprehensiune experimentală a rezultatelor dobîndite prin analiza logică.

Dar, ceea ce trebuie mai cu seamă să menționăm aici, este aportul ulterior al epistemologilor — istorici ai știin-

[2] Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, Alcan, 1887, p. 11.

[3] *Idem*, p. 221.

Scanned with CamScanner

ței și teoreticieni ai științei —, care au fost aproape contemporanii noștri : F. Enriques, G. Bachelard, Al. Koyré, G. Sarton, în primul rînd. Sensul filosofic al științei, istorismul și raționalismul caracterizează de asemenea gîndirea lor. G. Bachelard consideră „istoria științelor ca un progres al rațională lor". Sau : „Istoria științelor este istoria înfrîngerilor iraționalismului" ; ea este „cea mai ireversibilă dintre toate istoriile" [4].

Iar în ceea ce privește istorismul, Bachelard a adăugat un element nou, care trebuia să completeze și să nuanțeze, ținînd seama de marile cuceriri științifice ale secolului nostru, concepția lui Pierre Duhem : progresul științei se realizează în mod esențial prin mutații și metamorfoze, prin emergențe care reînnoiesc elementele trecutului științific.

F. Enriques consideră că viziunea istorică a științei este dinamică — știința presupune o ambianță culturală și socială și „cea mai înaltă viziune a înțelepciunii este, în definitiv, o viziune istorică a devenirii" [5].

Istoria filosofiei și îndeosebi aceea a filosofiei occidentale își ia normele sale din gîndirea naturalistă și aceasta apare deosebit de clar în epoca de maturitate a elenismului. Eleații, remarcă Enriques, afirmă unitatea naturii în numele exigențelor raționale, împotriva oricărei aparențe sensibile. Semnificația istoriei științei este deci, pentru Enriques, esențialmente filosofică.

Pentru Al. Koyré, istoria științei este, mai întîi, istoria *gîndirii* științifice : „istoricul științei trebuie să-și plaseze datele științifice în atmosfera spirituală și intelectuală a epocii studiate" [6]. Același spirit rațională list și istorist este prezent în *Études galiléennes* [7]. Cît despre revoluția astronomică, ea constă, după Al. Koyré în „istoria evoluției și a transformării conceptelor-cheie, cu

---

[4] Gaston Bachelard, *Les récurrences historiques. Epistémologie et histoire des sciences*, în *L'activité de la physique contemporaine*, Paris, P.U.F., 1951, p. 27.

[5] Federigo Enriques, *Il significato della storia del pensiero scientifico*, Bologna, Nicola Zanichelli editore, 1936, p. 11.

[6] A. Koyré, *La révolution astronomique*, Paris, Hermann, 1961, p. 9.

[7] Vol. I *A l'aube de la science classiques*. Vol. II *La loi de la chute des corps, Descartes et Galilée*. Vol. III *Galilée et la loi d'inertie*, Paris, Hermann, 1939.

Scanned with CamScanner

ajutorul cărora astronomia încearcă a ordona sau a „salva" fenomenele — *salvare phaenómena* — substituind haosului aparențelor sensibile o realitate inteligibilă care o subtinde și o explică" [8].

Există de asemenea la Al. Koyré o altă teză referitoare la cel de-al doilea aspect pe care l-am formulat în introducerea acestei expuneri și anume : aspectul *istoric* al filosofiei științelor. „Epistemologia și logica, scrie Al. Koyré, sînt aproape tot atît de vechi ca și știința însăși iar empirismul sau pozitivismul nu sînt nicidecum invenții recente" [9].

Filosofia științei este o disciplină relativ recentă, pe care dezvoltarea impetuoasă a științei în ultimul secol * a impus-o ca preocupare teoretică și ca domeniu bine definit al filosofiei contemporane.

Principalii reprezentanți ai filosofiei științei contemporane — M. Planck, E. Schrödinger, W. Heisenberg, L. de Broglie — fac adesea apel la tradițiile științei și ale filosofiei elene. Heisenberg menționează influența hotărîtoare pe care a avut-o asupra sa lectura dialogului platonician *Timeu* „unde, pentru prima dată, am putut să mă adap la înseși izvoarele filozofiei grecești a atomului. Această lectură mi-a luminat în mod considerabil ideile fundamentale ale științei atomului... În orice caz, încă din această epocă am ajuns la convingerea că nu este posibil să te ocupi de fizica atomică modernă fără a cunoaște filosofia greacă a naturii" [10].

Oricare ar fi domeniul de preocupări al unui specialist din zilele noastre, în fizică, tehnică sau medicină — susține Heisenberg — el trebuie să se sprijine pe o largă cultură umanistă, atunci cînd vrea să studieze fondul lucrurilor și să rezolve probleme de principiu. Ceea ce este prin excelență specific spiritului Greciei antice

---

[8] apud R. Taton, *Alexandre Koyré, historien de la „révolution astronomique"*, „Revue d'histoire des sciences et de leurs applications", Hommage à Alexandre Koyré, no. 2, 1965, p. 151.

[9] A. Koyré, *Du monde clos à l'Univers infini*, Paris, P.U.F., 1962, p. 63.

* Termenul de *filosofia științei* a fost răspîndit în Franța prin opera lui A. M. Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences*, 1834—1843.

[10] W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, 1962, p. 70.

Scanned with CamScanner

este acest mod unic de a ordona diversitatea experienţelor şi de a le face accesibile gîndirii umane, legătura dintre acţiunea practică şi facultatea de a formula principii.

Pentru filosofii greci din antichitate, *physis* înseamnă realitatea în ansamblul ei ; totul, unitatea, ordinea şi originea lumii. Savanţii filosofi din Milet — Thales, Anaximandru, Anaximene — au depăşit domeniul strict al disciplinelor pe care le cultivau : geografie, meteorologie, astronomie. Legendelor cosmogonice şi miturilor antropomorfice ei le-au substituit o explicaţie *raţională* şi *unitară* a ansamblului fenomenelor observate. „Cititorul autorilor greci — scrie Heisenberg — are astfel posibilitatea de a se exercita în mînuirea celei mai puternice unelte intelectuale pe care gîndirea occidentală a făurit-o vreodată. Se poate deci afirma că învăţămîntul umanist este un lucru foarte util“ [11].

E. Schrödinger, în două din lucrările sale : *Science and humanism. Physics in our time* (1951) şi *Nature and the Greeks* (1954) consideră ştiinţa fizicii sub forma sa prezentă ca o prelungire directă a ştiinţei Greciei antice. Ca şi istoria, filosofia sau filologia, ştiinţa contemporană — arată Schrödinger — are, în ultimă instanţă, drept obiect de preocupări omul. Orice ştiinţă specializată nu are valoare reală decît în măsura în care contribuie la cunoaşterea în general — iată în ce constă umanismul ştiinţei contemporane. „Ea nu are valoare decît în sinteza care o reuneşte de tot restul cunoaşterii şi numai în măsura în care ea contribuie realmente, în cadrul acestei sinteze, la răspunsul dat întrebării : „Cine sîntem noi ?“ [12]

Această întrebare pusă de Plotin acum două milenii rămîne veşnic actuală şi orice problemă privind cunoaşterea umană este un corolar al ei. Într-adevăr, raţionalismul antic a avut un profund sens umanist, deşi gîndirea raţională a pătruns mai întîi studiul naturii, pentru a ajunge abia mai tîrziu, prin Socrate şi Platon, la studiul sufletului omenesc. Această tendinţă devine culminantă

[11] *Idem*, p. 63.

[12] E. Schrödinger, *Science et humanisme. La physique de notre temps*, trad. franceză J. Ladrière, Bruges, Ed. Desclée de Brouver, 1954, p. 17.

Scanned with CamScanner

în curentul neoplatonist, care marchează sfîrșitul filosofiei antice.

Teoriile asupra naturii ale vechilor ionieni nu aveau drept scop imediat formarea omului grec. Apărute însă în epoca de declin a vechilor concepții mitice asupra universului, ele reprezintă o încercare îndrăzneață de a rezolva pe cale rațională, printr-un profund și intens proces de abstracție, problema fundamentală, aceea a *ființei*.

Identificînd *gîndirea* cu *ființa*, Parmenide manifesta o încredere arzătoare, aproape religioasă, în puterea rațiunii și atribuia cultului rațiunii un imens rol educativ. Rațiunea are menirea de a-l elibera pe om de diversitatea derutantă și acaparatoare a aparențelor sensibile, dîndu-i posibilitatea să aprehendeze ființa în totalitatea și unitatea ei. „Cu toate că ea a făcut să se nască numeroase alte probleme, descoperirea ei s-a dovedit capitală pentru spiritul grec și deci pentru educația umanității și pentru studiul universului“ [13]. Grecii, arată Werner Jaeger în această lucrare a sa devenită clasică, au postulat legile universale ale naturii umane, tot așa cum au postulat, pe bază de abstracții, legile generale ale naturii și ale ființei. „Principiul lor intelectual nu este individualismul, ci umanismul, pentru a întrebuința acest cuvînt în accepția sa originală și clasică“ [14].

Logosul lui Heraclit nu este strict echivalent cu gîndirea conceptuală, ci este, în același timp, discurs, acțiune, viața sufletească. „Heraclit a fost primul filosof care a introdus ideea de φρόνησις și a situat-o la nivelul de σορία; care a stabilit un raport între cunoașterea ființei și aprecierea valorilor și a comportării umane, incluzînd acest al doilea aspect în primul“ [15].

Ca și în studiul omului, în studiul naturii marile probleme filosofice sînt de o impresionantă permanență. Teoria cuantică datează de 24 de secole, din epoca lui Leucip și a lui Democrit. „Noțiunea de particulă elementară derivă din noțiunea lor de atom, atît din punct

---

[13] Werner Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, trad. franceză Andrée et Simone Devyer, Paris, Gallimard, 1964, p. 218.

[14] *Idem*, p. 21.

[15] *Idem*, p. 221.

Scanned with CamScanner

de vedere istoric cît și din punct de vedere conceptual“ [16]. Ea își are originea în încercările anticilor de a explica aspectul continuu al materiei, în ideea ingenioasă a lui Anaximene de a explica schimbările materiei prin proprietățile *geometrice* ale elementelor ei.

Teoriile contemporane ale structurii materiei evocă ideea fecundă a discontinuității materiei proprie atomismului antic. Dar, atomului imuabil și indivizibil al lui Democrit îi corespund, astăzi, particulele elementare, iar proprietățile lor de mutabilitate confirmă ipoteza ontologică a unității finale a materiei, care amintește noțiunea antică de *physis*. Aristotel ne declară că atomiștii numeau atomii lor *physis*, în sensul de substanță fundamentală, ceea ce marchează aspectul în același timp filosofic, alături de acel științific, al concepției lor.

Materia se descoperă azi esențialmente schimbătoare și multiformă. În transformările sale ea oscilează între ființa imuabilă a lui Parmenide și pura devenire a lui Heraclit. Formalismul matematic contemporan traduce azi în simboluri și formule vechea viziune pitagoreică preluată de atomiști, după care deosebirile dintre lucruri se explică fie prin forma atomilor, fie prin poziția sau aranjamentul lor. Numărul, inteligibilitatea geometrică și principiul armoniei universale, care amintesc această viziune pitagoreică a Universului stau la baza folosirii formalismului matematic contemporan. Acest formalism tinde, în ultimă instanță, a formula, într-o expresie matematică unică, ansamblul legilor generale ale universului, atît la nivelul microcosmic al structurii ultime a materiei cît și la nivel macrocosmic (teoria relativității a lui Einstein și celelalte modele ale universului).

Ceea ce ne conduce la a afirma existența unei vechi tradiții a filosofiei științei. Este filosofia considerată din punctul de vedere al științei, prelungirea diferitelor domenii ale filosofiei tradiționale în raport cu rezultatele și progresele cunoașterii științifice.

Pentru Aristotel, „Fizica este desigur un fel de filosofie, dar ea nu este filosofia primă“ [17]. Ea este filosofia secundă. Ceea ce au comun fizica și filosofia este că

[16] *Idem*, p. 98.

[17] Aristotel, *Metafizica*, Γ 3, 1005 b 1. Toate trimiterile la *Metafizica* vor fi făcute după ediția J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.

Scanned with CamScanner

amîndouă studiază, la grade diferite, realitatea luată ca realitate. Filosofia naturii nu mai este, la Aristotel, ca la ionieni, filosofia supremă ; ea este inseparabilă, deși subordonată metafizicii, studiului ființei ca ființă. Și aceasta deoarece filosofia naturii studiază o anumită formă a ființei. „Căci, scrie Aristotel, natura este numai un gen determinat al ființei“ [18].

Or, aceste afirmații ale lui Aristotel constituie idealul însuși al fizicianului de astăzi, acela al cunoașterii din ce în ce mai profunde și mai detaliate a naturii.

Filosofia a fost întotdeauna o filosofie prin știință, (à travers la science). Filosofia științei este deci tot atît de veche ca și raționalismul născut în Grecia, acum două milenii. „Gînditorii Greciei — scrie Louis de Broglie — au fost primii care au conceput în mod clar că știința teoretică este o construcție a rațiunii, iar, în ceea ce privește cel puțin științele naturii, că ele constau în mod esențial în încercarea de a degaja, în sînul fenomenelor, «raționalitatea realului»“ [19].

Iată argumentele care pledează pentru o filosofie a științei istorică, raționalistă, umanistă.

[18] *Idem*, 1005 a, 30—35.

[19] Louis de Broglie, *Intérêt et enseignements de l'histoire des sciencés*, în *Sur les sentiers de la science*, Paris, Albin Michel, 1960, p. 358.

Scanned with CamScanner

III. LOGICA ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI ÎN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ

O privire istorică și apoi sistematică asupra raporturilor dintre tradiționala și prestigioasa disciplină cu caracter în același timp universal-abstract și tehnic-normativ — *logica* — și noua și mult dezbătuta *filosofie a științei,* obligă la anumite precizări și nuanțări.

Mai întîi, în însuși cadrul disciplinelor filosofice, Aristotel este creatorul a două discipline filosofice fundamentale care au justificat termenul de *philosophia perennis,* care nu încetează totuși să se reînnoiască mereu — *logica* și *metafizica* în sensul ei primordial, de studiu al ființei ca ființă, deci de ontologie.

În primele clasificări globale ale științelor în care *sophia* cuprindea discipline atît filosofice cît și științifice, referindu-se însă, în mod obligatoriu la *epistemé* (cunoștințe sigure, științifice) și nu la *doxa* (păreri, opinii) logica ocupă un loc de cinste. Platon a numit-o inițial *dialectica* și o plasează alături de *fizică* și *morală.* Ea cuprinde, într-un anumit sens și într-un mod complex, atît arta de a discuta cît și metafizica și logica ; pe de altă parte, de-a lungul dialogurilor platoniciene nu se poate realiza încă o distincție netă între logica formală propriu-zisă și logica aplicată sau metodologia, în sensul modern, „scientist", al cuvîntului.

Dialectica este pentru Platon o „artă regală" *(Eutidem,* 291 b—c), adică supremă și universală, care ne ridică de la realitățile lumii sensibile la realitățile transcendentale, ideile lumii inteligibile. Mai puțin decît o metodă logică, ea este o manieră de a ajunge la intuiția imediată a absolutului, a ființei. Ideea de universalitate și de dominanță a dialecticii a fost de la început legată de arta dialogului.

Scanned with CamScanner

Și totuși Platon este acela care a formulat pentru prima dată idealul fundamentării unor legi precise ale raționamentului. El a continuat opera logică a lui Socrate în desăvîrșirea definiției și a raționamentului inductiv. De asemenea, prin procedeul diviziunii pe care Aristotel îl numește silogism slab, ca și, în general, prin spiritul strict al argumentării (dialectica fiind arta dialogului care respectă anumite norme, în opoziție cu controversa sofiștilor), el a folosit *in nuce* acele procedee pe care Aristotel le va dezvolta și elabora sistematic în *Organon*-ul său.

De reținut că Platon și mai apoi discipolul său Aristotel își iau, în opera lor de fundamentare atît a logicii cît și a teoriei științei, drept ghidul cel mai sigur paradigma matematicilor. Prin teza sa asupra rolului ipotezei în gîndirea matematică, ipoteză pe care el o consideră prin excelență „metoda geometrilor", ca și prin teoria ideilor-număr și a rolului inteligenței intuitive în crearea disciplinei teoretice a matematicii, Platon este azi de o deosebită actualitate, datorită interpretărilor pe care aceste teze le prezintă în principalele curente ale filosofiei matematicilor, în legătură cu problema fundamentelor.

Încă din această primă sistematizare a științelor în cadrul acelui *corpus scientiarum* denumit global *sophia*, logica are un dublu sens : atît acela restrîns de *disciplină a normelor gîndirii* corecte cît și acela larg de *teorie a științei*. Observație care se aplică în aceeași măsură sistemului filosofic al Stagiritului, în care *noeticul*, în sens de *logic* și *epistemologic*, este legat de *ontologic*.

Apariția termenului de *logică* în sistemul științelor este înregistrată în diviziunea tripartită a discipolului lui Platon, Xenocrates. Sextus Empiricus [1] atribuie lui Xenocrates înlocuirea termenului de dialectică prin acela de logică, fapt întîlnit la un moment dat și în *Topicele* lui Aristotel (I, 14, 105 b, 20), în cadrul aceleiași diviziuni tripartite. Alte surse [2] menționează apariția acestui termen, pentru prima dată, la Democrit.

---

[1] *Adversus Mathematicus* VII, 6, apud P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 22.

[2] F. Enriques, *L'évolution de la Logique*, Paris, G. E. Monod-Herzen, Étienne Chiron Editeur, 1926, p. 6 și urm.

Scanned with CamScanner

Aristotel a fost recunoscut de contemporanii ca și de urmașii săi imediați drept fondator al logicii, domeniu pe care el îl denumea *analitica* (adjectivul și adverbul *logic* rămînînd, pînă la un anumit punct, sinonim cu *dialectic).*

Cît despre *analitica,* ea nu era pentru Stagirit o știință ca oricare alta, ci o propedeutică prin care este strict necesar a trece, „înainte de a aborda orice știință" *Metafizica,* Γ 3, 1005, b 2). Concepția lui Aristotel este un panlogism. Idealul metafizicii aristotelice este analitic, adică deductiv, punctul de plecare este intuiția, iar instrumentul, silogismul.

Dar aceiași contemporani și urmași ai lui Aristotel nu au menționat contribuția sa la *ontologie,* ca filosofie primă, știință a principiilor și studiu al ființei ca ființă. „Știința ființei ca ființă, spune P. Aubenque, nu avea strămoși ; ea nu va avea nici posteritate imediată. Numai Teofrast va relua, de altfel sub o formă aporetică, problemele metafizice abordate de maestrul său" [3].

Demn de remarcat este faptul că diviziunea clasică tripartită a sistemului științelor căreia, după părerea lui Diogene Laertius, Aristotel i-a adus mici modificări (filosofia practică — etica, politica și filosofia teoretică — fizica și logica), va supraviețui aristotelismului. Dar în ceea ce privește preocupările metafizice care au existat incontestabil și la urmașii lui Aristotel ca și la predecesorii săi, ele nu vor fi semnalate și plasate în acest ansamblu. Locul metafizicii va fi pus în discuție abia odată cu redescoperirea manuscriselor aristoteliciene și a clasificării lor. Una din explicațiile acestui caz curios în istoria filosofiei este ipoteza lui Werner Jaeger după care, în evoluția gîndirii Stagiritului, cea de a doua perioadă a fost predominant marcată de spiritul științific. O nouă lumină va fi aruncată, odată cu aceste preocupări, asupra sistemului său filosofic și, în același timp, enciclopedic, asupra clasificării disciplinelor filosofice și științifice înăuntrul acestui sistem. Andronicos din Rodos numește ontologia lui Aristotel meta-fizica în sens logic și nu cronologic și o plasează după fizică. Cît privește ordinea disciplinelor, disputele au fost animate și contradictorii. În timp ce, de exemplu, Boethos de Sidon

[3] P. Aubenque, *op. cit.,* p. 23.

Scanned with CamScanner

propunea să se înceapă cu fizica, Andronicos din Rodos sublinia însemnătatea primordială a logicii ca știință a demonstrației.

Există de asemenea la Aristotel o clasificare conformă ordinii esențelor, în filosofia primă, care studiază ființa ca ființă și în filosofia secundă — studiul diferitelor genuri ale ființei ca de exemplu fizica. Matematica ocupă un loc intermediar (fizica fiind studiul ființelor separate dar mobile, matematica studiul ființelor imobile dar neseparate). După cum, de asemenea, există și clasificarea în științe *teoretice, practice* și *poetice (Metafizica,* E, 1, 1023 b, 25).

Aristotel este considerat un *teoretician al dialecticii.* El ținea seama de pluralitatea de sensuri și nuanțe, de acel joc de penumbre care alcătuiește o complexitate greu de descifrat încă de la apariția termenului de *dialectică* și a multiplelor sale accepții în raport cu logica.

a) El insistă, ca și Platon, asupra caracterului universal al dialecticii, dar spiritul științific și orientarea sa realistă îl determină să treacă de la transpunerea filosofică a acestei arte, specifice gîndirii lui Platon, la o reflecție asupra ei, transformată în teorie și metodă.

b) În afară de universalitate, el dezvoltă aspectul dialectic *original în dialog* și introduce noțiunea de *probabil* care este implicată de orice discuție contradictorie și de arta interogării. Ca și retorica, dialectica analizează și ia în considerare toate alternativele, înfruntă argumentele contradictorii, pentru a ajunge la adevărul pur, care este unul singur. Dialectica nu are ca obiect adevărul, dar contribuie la natura și descoperirea lui. Amintind interogația socratică, ea ajută la însăși constituirea științei, la descoperirea principiilor comune științelor, la axiome.

Aristotel teoretizează aspectul probabilității, discernînd între silogisme cu premize și concluzii sigure, de care se ocupă analitica și acele cu premize plauzibile, care duc la concluzii probabile de care se ocupă dialectica. Acest aspect va dăinui pînă în evul mediu. Îndeosebi secolul XIV este cel al argumentării dialectice.

c) Găsim însă și sensul peiorativ, acela de subtilitate, distincții ingenioase dar inutile ; o artă a argumentării false, pentru a convinge pe interlocutor *(De anima,*

Scanned with CamScanner

I, 1, 403 a). Accepție pe care este totdeauna util a o avea în vedere.

Logica este o disciplină propedeutică universală și necesară întregului corp de discipline ale timpului ; ea este „forma științei", și nu numai un cod al gîndirii corecte. Logica nu este o știință printre altele, ea fiind, în același timp, teorie a științei, are, într-un anumit sens, aceeași extensiune ca și întreg ansamblul științelor. Ea se referă la cunoașterea ființei, la valoarea de adevăr a acestei cunoașteri și, în ultimă instanță, la ființa ca ființă. Logicul este strîns legat de ontologic. Acest proces are loc în cadrul cunoașterii științifice. Teoria demonstrației se sprijină la Aristotel pe clasificare, operație logică pe care el o aplică domeniului biologiei și îndeosebi regnului animal. Brunschvicg, de exemplu, susține că logica lui Aristotel este o logică biologică. Dar, după cum am mai arătat, tot atît de des este recunoscut faptul că în *Analiticele secunde* concepția aristotelică a științei este construită, ca și aceea a maestrului său Platon, după modelul matematicilor.

Regăsim în esență aceeași diviziune tripartită, în care logica ocupă un loc însemnat, la stoici. Filosofia este pentru ei, într-o expresie figurată, o livadă al cărei sol este fizica, logica îi este îngrădirea, iar morala îi este fructul. Fizica, spune Diogene Laertius referindu-se la stoici, tratează despre lume și conținutul ei, etica despre viață și moravuri, dialectica dă ambelor discipline mijloacele de a se exprima. La rîndul ei, dialectica se împarte în retorică și logică. Această diviziune va fi preluată de filosofia medievală.

Care este locul logicii în acest context ?

Stoicii au reintegrat logica în sistemul filosofico-științific, opunîndu-se concepției „logiciste", a priorității *Organon*-ului, proprie filosofiei peripateticienilor *(Metafizica* Γ 3, 1005 b 2—5). Stoicii au impus termenul de dialectică pentru ceea ce numim noi azi logică.

Este necesară această precizare de termeni fără de care întreaga istorie a logicii, de la Aristotel pînă în secolul al XVII-lea, nu ar putea fi lămurită. Să apelăm la datele elementare de istoria logicii (Prantl, Scholz etc.) dar mai ales la clasicile dicționare filosofice, instrumente de lucru indispensabile, a căror utilizare este condiția *sine qua non* pentru o ținută cu adevărat

Scanned with CamScanner

științifică în tratarea problemelor de logică și filosofie. Să ținem seama de considerente de ordin etimologic, semantic și istoric.

Am urmărit, în cele de mai sus, desprinderea treptată a logicii din sistemul științifico-filosofic, legăturile, dar și delimitările ei de dialectică. Istoria acelei îndelungi perioade, pe cît de frămîntată și de puțin cunoscută, pe atît de decisivă în dezvoltarea logicii și a filosofiei, care s-a desfășurat de-a lungul epocii eleniste și apoi al evului mediu pînă în secolul rațiunii, se desfășoară sub semnul unei tensiuni, al unei înfruntări între tendințele de a impune unul din acești doi termeni.

Dezvoltarea logicii de către stoici prin contribuția lor la studiul *logicii propozițiilor*, la *rolul inferențelor*, la fundarea *semioticii* și la consolidarea *terminologiei logice* este substanțială ; ea constituie și o sursă de inspirație a problematicii logicii contemporane [4].

Dar dialectica avea la stoici, ca și în tradiția elenă, mai sus amintită, un al doilea sens, mai larg, mai cuprinzător, de teorie a cunoașterii, incluzînd o criteriologie (termen mult timp clasic = studiu al criteriilor adevărului) și o psihologie a cunoașterii, aspect pe care îl vom vedea reapărînd în filosofia contemporană.

În timp ce denumirea de dialectică a fost transmisă evului mediu latin, excelînd prin celebra *Dialectica* a lui Abélard, termenul de logică a survenit abia în secolul al XIII-lea, odată cu lucrările lui Petru de Spania (1250) și ale lui William Occam, în secolul următor (1347). În secolul al XV-lea accentul cade din nou pe *dialectică* (Melanchton, Pierre Ramus, Pierre Fonseca), pentru ca *logica* să reapară în secolul al XVII-lea, de data aceasta impunîndu-se definitiv, îndeosebi cu *La logique ou l'Art de penser* a lui A. Arnauld și P. Nicole (1662) cunoscută sub numele de *Logique de Port-Royal*.

Este vorba de o logică subtinzînd o teorie a științei și inclusiv o teorie a logicii, pe care Scholz o numește logica lărgită sau logica neformală și pe care o vede

[4] I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1951, p. 80—81.
[5] *Idem*, p. 83.

Scanned with CamScanner

manifestîndu-se în acest secol al raţiunii şi al înfloririi ştiinţei [6].

Cu totul alta va fi soarta dialecticii. Hegel îi va imprima accepţia modernă de mişcare continuă, de proces al gîndirii exprimîndu-se prin afirmaţii contradictorii. De unde, o pluralitate de interpretări şi derivaţii ale acestui termen mult uzitat în filosofia contemporană, atunci cînd ea analizează procesul cunoaşterii ştiinţifice şi filosofice : a) unele punînd accentul pe aspectul devenirii, care progresează prin alternanţa unor mişcări de sensuri inverse : intuiţie şi discurs, asimilare şi invenţie, dogmatizare şi problematizare (G. Bachelard, E. Mounier, P. Ricoeur) ; b) altele pe posibilitatea continuă şi nelimitată de reînnoire, de revizuire şi întregire a datelor cunoaşterii contemporane (Gonseth şi revista „Dialectica") ; c) altele, în sfîrşit, punînd accentul pe devenire, progres şi neîntrerupta depăşire (M. Blondel). Gabriel Marcel consideră dialectica progresul unei reflexii care transcende propriile sale poziţii.

Paralel, s-a păstrat pînă azi şi sensul peiorativ mai sus amintit. Kant o considera o „logică a aparenţei".

Dar să revenim la evoluţia raporturilor dintre logică şi filosofia ştiinţei.

Dezvoltarea ştiinţei experimentale a naturii nu putea să nu influenţeze într-un mod hotărîtor dezvoltarea logicii clasice. De aceea, logica se defineşte, începînd cu epoca modernă, atît faţă de sistemul disciplinelor filosofice, cît şi faţă de acel al disciplinelor ştiinţifice în plină evoluţie.

Aristotel însuşi declarase că este absurd a căuta în acelaşi timp ştiinţa a ceva şi forma, modul în care dobîndim această fiinţă (*Metafizica* α 3, 995 a 13 şi urm.). În felul acesta, el pune în mod explicit problema raportului dintre ştiinţă şi teoria ştiinţei şi deci şi între logică şi teoria logicii. Caracterul de instrument al *Organon*-ului nu impietează însă asupra caracterului de maximă abstracţie şi generalitate a acestei discipline. Logica nu încetează a fi o disciplină filosofică, deşi ea este în acelaşi timp o ştiinţă aplicată întregului sistem al ştiinţelor naturii, „la physique de l'objet quelcon-

[6] H. Scholz, *Abriss der Geschichte der Logik*, 1931, trad. franceză *Esquisse d'une histoire de la logique*, Paris, Aubier, 1968, p. 34—35.

Scanned with CamScanner

que", după expresia consacrată azi de către F. Gonseth. Destinul ei este strîns legat de teoria științei și de ontologie, dezvoltîndu-se în sine ca știință a gîndirii corecte dar vizînd în ultimă instanță formele cele mai generale și mai pure ale realității fizice, sociale și spirituale.

Logique de Port-Royal se referă la arta de a gîndi și nu numai de a alcătui raționamente ; ea trece dincolo de limitele logicii formale, fără a neglija însă tratarea minuțioasă a principalelor sale probleme. Este începutul creării metodologiei, care coincide în epocă atît cu *Novum Organum* al lui Bacon, cît și cu *Regulae ad directionem ingenii* a lui Descartes și *De l'esprit géometrique* a lui Pascal.

Dar în timp ce *Logique de Port Royal* se situează pe linia logicii tradiționale, ultimele trei, fiecare de pe poziție proprie, caută să depășească vechile cadre și norme ale logicii de tradiție aristotelică. Logica devine în mod evident susceptibilă a fi tratată în funcție de teoria cunoașterii și de teoria științei.

Drept exemplu sugestiv semnalăm apariția încă din secolul al XVII-lea a lucrării — pe nedrept dată uitării — fizicianului francez Mariotte *Essai de logique contenant les principes des sciences et la manière de s'en servir pour faire de bons raisonnements* (1678).

În istoria complexă a logicii se poate surprinde dublul aspect al logicii înțeleasă, pe de o parte, în sensul larg (logica formală lărgită sau teorie a științei — *Wissenschaftslehre)*, care implică însă și o anumită concepție asupra logicii formale, cît și invers, al logicii formale propriu-zise, care însă implică o anumită viziune teoretică, respectiv de ordin epistemologic și ontologic (logică neformală presupusă de o logică formală în sensul lui Fries — *System der Logik*, 1811 și J. St. Mill — *Logic*, 1843). Logica s-a dezvoltat în epoca modernă prin adăugarea de elemente heterogene, de natură aplicativă, metodologică, venite să întregească nucleul originar, aristotelic, păstrat de tradiția medievală, cum este cazul logicii inductive a lui St. Mill.

Dar, deși filosofic logica se integrează într-o concepție unitară, a existat, încă de la începutul epocii moderne și s-a manifestat din plin la începutul secolului nostru, o tendință de fărîmițare în logici „regionale"

Scanned with CamScanner

(denumirea aparține lui Hans Heyse, 1927), atît sub aspectul științelor noologice — o logică a filosofiei (Emil Lask, 1910) o logică a esteticii (Franz Böhm, 1930) ș.a. H. Rickert, Ed. Spranger fundamentează un domeniu nou *(Logik der Geisteswissenschaften)* orientat către o metafizică a valorilor spre deosebire de logica științelor naturii *(Logik der Naturwissenschaften).* Asistăm într-adevăr la o multiplă și complexă desfășurare a logicilor strîns legate de științele naturii, originate de la Stuart Mill și caracterizate prin aspectul lor predominant metodologic (Wundt, Sigwart, Duhem, Weyl, Reichenbach).

Dezvoltarea științei a dus la *logica aplicată,* ilustrată într-o serie de domenii, din care nu vom exemplifica decît cu logica fizicii (P. W. Bridgmann, *The Logic of modern Physics,* 1927), logica mecanicii cuantice (G. Birkoff, J. Von Neumann, *The Logic of Quantum Mecanics,* 1936 ; H. Reichenbach *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics,* 1944), logica biologică a lui H. Matisse *(L'incohérence universelle,* I, *Les logiques du réel et les lois de la nature,* 1953). Menționăm de asemenea lucrarea gînditorului american F. C. S. Northrop, *Logic of the Sciences and of the Humanities,* 1947.

Dar nu numai din punctul de vedere al obiectului la care se referă, ci și sub aspectul metodelor noi în științele contemporane, logicile apar diversificate și multiple. De exemplu, K. Popper cu logica cercetării, *Logik der Forschung* (1935), reeditată în limba engleză sub titlul de logica descoperirii științifice *(The Logic of Scientific Discovery,* 1959), C. Hempel cu logica confirmării *(Studies in the Logic of Confirmation,* Mind, 1945) sau a explicării (C. Hempel, P. Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation,* „Philosophy of Science", 1948).

Majoritatea acestor lucrări presupun sau conchid asupra pluralității logicilor. De unde concluzii extremiste cu privire la relativismul logicii (L. Rougier, *La relativité de la logique,* 1938 ; *Traité de la connaisance,* 1955).

S-a dezvoltat astfel o nouă disciplină — *logica științei* — susceptibilă de diverse interpretări, de la accepția generală, de orientare filosofică realist-rațională, reprezentată prin excelență în filosofia și învățămîntul filosofic francez, la accepția neopozitivistă, „eliberată de filosofie", mai precis de metafizică, și, încă mai precis, de ontologie, și care constituie un domeniu aparte : *sin-*

Scanned with CamScanner

taxa logică a limbajului științific sau *matematica formelor limbajului* propriu fiecărei științe.

Teoreticianul logicii științei neopozitiviste este R. Carnap. Sub aspectul propozițiilor, al sintaxei, științele se împart, după el, în două categorii — *științe formale*, logica și matematica, ale căror propoziții sînt *analitice* — *și științe ale realului* care conțin numai *enunțuri sintetice, propoziții descriptive*, sau pur și simplu relatări de fapte — fizica, biologia, psihologia, sociologia, istoria. Știința formală nu are nici un obiect; ea este un sistem propozițional degajat de orice obiect — vid de orice conținut *(Le problème de la logique de la science*, Paris, Hermann, 1935).

Se știe că atît Carnap cît și Tarski și neopozitivismul în general au modificat ulterior înțelesul logicii științei, introducînd, alături de sintaxă, preocupări semantice și acordînd un interes crescînd, deși în cadrul restrîns al doctrinei lor, problemei semnificației.

Ca și în cazul logicii simbolice, preocupările formale nu pot fi desprinse de *realitate*. „Logistica — spune R. Feys — evocă prezența sau absența realităților; ea nu poate să le exprime *conținutul*...". Punînd în noua lumină a metodelor științifice și a cuceririlor matematicilor contemporane clasica problemă a abstracției, sub forma raportului dintre fapt și simbol, „logistica faptului și a simbolului este — pentru Feys — un capitol contemporan al problemei universalelor". Într-adevăr, logistica preia pe un nou plan al dezvoltării științei, dar îndeosebi al strînsei ei dependențe de matematici, vechile preocupări stricte ale logicii tradiționale — acelea de a stabili legile și regulile deducției. Logistica este, sub acest aspect, prima logică formală exactă[7]. Prin preocuparea ei de formă perfectă, ea amintește paradigma filosofico-matematică platoniciană.

Carnap vorbește de o construcție logică a lumii *(Der logische Aufbau du Welt*, 1928). Construcție logică da, dar construcția a *ceva* de care, momentan, se poate face abstracție — în scopul dezvoltării și al perfecționării formelor gîndirii pure, al rigurozității și preciziunii legilor ei. Ordinea logică nu coincide în mod absolut cu ordinea lumii reale, dar stringența logică are drept con-

[7] H. Scholz, *op. cit.*, p. 92.

Scanned with CamScanner

secință fidelitatea cunoașterii *realului*. Teza rațională a inteligibilității realului este premisa oricărei *construcții logice*. De aici rezultă că logica este studiu al procedeelor valide și generale de a dobîndi adevărul, inclusiv legile stricte ale deducției și demonstrației ca și reflexia asupra lor, care este filosofia demonstrației, *teoria logică* sau *metalogica*.

Logica nu poate fi desprinsă de originile ei realiste. „Pînă azi — confirmă J. Tricot — logica clasică și-a conservat un caracter dogmatic, care nu puțin a contribuit la decăderea sa, atunci cînd au triumfat filosofiile relativiste ; ea a rămas în definitiv o propedeutică la cunoașterea ființei“ [8].

Și acum, după această incursiune în „labirintul“ logicilor contemporane, e bine să ne oprim o clipă, așa cum ne învață bătrînul Aristotel, înainte de a proceda la o nouă generalizare. Teoria științei în genere, ca și teoria fiecărei științe, în special, în cazul nostru logica, nu poate însemna, în ultimă instanță, decît alcătuirea unei imagini armonioase și unitare a unei logici strîns legate de tradiția aristotelică și de acea clasică ; în plină desfășurare astăzi, pe baza datelor mereu noi ale științelor naturii și umane, ea obține un fundament mai solid, mai justificat și mai exemplificat, dar și un grad în plus de generalitate și abstracție.

Considerînd logica aristotelică o *ipoteză* — nu numai în sens cronologic, ci și etimologic, acela de *teza de bază* — a oricărei logici posibile, Ath. Joja rezolvă în termenii următori raportul între logica modernă și cea tradițională : „Logica nouă are *libertatea* de a crea scheme logice noi și foarte variate, dar ea nu poate s-o facă decît prin faptul că există o logică care-i servește drept *ipoteză* și care are misiunea de a face inventarul *operațiilor și al schemelor logice absolut necesare pentru ca gîndirea să poată funcționa și să se poată aplica cu deplin succes la studiul realității obiective și al numeroaselor sale scheme, studiu care cere scheme logice corespunzătoare*“ [9].

---

[8] J. Tricot, *Traité de logique formelle*, Paris, J. Vrin 1966, p. 22—23.

[9] Ath. Joja, *Studii de logică*, II, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 215—216.

Scanned with CamScanner

Nu există deci nici o logică, oricît ar fi ea de îndepărtată aparent de logica formală, care să poată fi constituită fără un punct de legătură cu *Organon*-ul aristotelic.

Logica actuală, în ansamblul ei, este mai complexă, mai cuprinzătoare, mai suplă și mai capabilă de asimilare și de înnoire. Fundament al nenumăratelor logici, ea este una, este aceeași, este *Logica,* ramură a filosofiei eterne.

Scanned with CamScanner

IV. TRADIȚIE ȘI RAȚIONALITATE ÎN FILOSOFIA ȘTIINȚEI *

Una din cele mai sugestive și mai poetice imagini construite în sprijinul definirii *tradiției filosofice* a fost dată de Herder, în lucrarea sa *Idei asupra filosofiei istoriei umanității.*

Tradiția este acel „lanț sacru" care unește generațiile, astfel încît comorile filosofice se păstrează și se îmbogățesc, după cum rîurile se formează din izvoare iar fluviul din rîuri, amplificîndu-se treptat, pe măsură ce se îndepărtează de la sursă.

În evoluția ei, arată Herder, umanitatea este legată printr-o linie spirituală neîntreruptă ; o generație datorează formarea ei nu numai circumstanțelor vieții sale : familiei, părinților și magiștrilor ei, ci și strămoșilor și predecesorilor, tuturor generațiilor anterioare și, deci, întregului *lanț al speciei umane*. Valorile morale și spirituale au fost transmise într-un flux continuu și, conform aceluiași plan, dincolo de numeroasele alterații și diversificări. „Orice educație, spune Herder, se formează prin imitare și exercițiu, cu ajutorul căruia modelul trece în copia sa. Și cum am putea exprima aceasta mai precis decît prin cuvîntul *tradiție ?*" [1]

La aceste imagini se referea Hegel în ale sale celebre *Prelegeri asupra istoriei filosofiei :* rațiunea noastră ac-

---

* Comunicare prezentată la Congresul Internațional de Istoria Științei, Tokio și Kioto 1974. Apărută în „*Proceedings*" No. 3 : *XIV International Congress of The History of Science*, Tokyo & Kyoto, Japan 19—27 august, 1974, Science Council of Japan, p. 421—424.

[1] J. G. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* t. II, trad. E. Quinet, Paris, Levrault, F. G., 1843, p. 145.

Scanned with CamScanner

tuală nu s-a produs dintr-o dată ; noi am moștenit-o ; adevărul este *unul* sub forme multiple ; există o linie necesară care unește începuturile și dezvoltarea tuturor doctrinelor ; opunîndu-se, ele comunică și converg. Justificarea acestei multiplicități de forme ale *adevărului* constă în faptul că fiecare sistem filosofic își propune să descopere, într-un anumit moment al istoriei și sub un anumit aspect, natura *ființei ;* or ființa este, după Hegel, vie și activă ; ea parcurge o evoluție (Entwicklung). „Progresul filosofiei — arăta Hegel — este necesar. Orice filosofie a trebuit în mod necesar să apară în epoca în care a apărut. Orice filosofie a apărut atunci cînd trebuia. Nici una nu și-a depășit timpul ; toate au aprehendat, prin gîndire, spiritul epocii lor“ [2].

Pentru Hegel, studiul istoriei filosofiei este studiul filosofiei însăși, al devenirii ei. Punînd accentul pe evoluție, pe devenire, Hegel a afirmat identitatea dintre logic și istoric, legătura organică între tradiție și rațională. Căci în concepția sa, atît *sistemele filosofice* cît și *rezultatele științifice* converg pentru a elabora ceea ce numește el „comoara supremă“, *„comoara cunoașterii raționale“*. Filosofia și știința unei epoci nu s-au produs în mod spontan ; ele se bazează pe tradiție, care strînge tot ceea ce aparține trecutului, dar care este, în același timp, în continuă acțiune. Tradiția nu numai păstrează, ci, în același timp, îmbogățește și amplifică, adăugînd elemente noi și mai ales elaborează și transformă ; tradiția nu este o *imobilă* statuie de piatră ; ea este mereu *vie.*

Ceea ce a rămas valabil din concepția hegeliană asupra istoriei filosofiei este ideea dezvoltării progresive a adevărului care se manifestă în cursul istoriei reale a umanității. Dar, reducînd *Ființa* la gîndire, la *Idee*, și considerînd natura ca Ideea în forma alterității sale, Hegel n-a văzut în istoria filosofiei decît devenirea unei *abstracții*, care în loc să fie *produsul* ființei naturale și istorice este creatorul, *demiurgul* ei.

Această teză fundamentală a influențat și concepția sa asupra legăturii dintre istoria filosofiei și istoria știin-

[2] G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 115.

Scanned with CamScanner

ței. E drept, Hegel este unul dintre primii teoreticieni care au abordat această problemă. Dar spiritul său abstract și speculativ se manifestă și în filosofia sa asupra naturii, *Naturphilosophie*, care ignoră caracterul experimental al legilor naturii. El își exprimă rezerva față de obiectul numit „finit" și „fenomenal" al științei. Mai mult, el afirmă că filosofia are o istorie de conținut ; ea se reînnoiește schimbîndu-se în întregime și esențial de la o epocă la alta, pe cînd știința are o istorie exterioară, conținutul ei îmbogățindu-se prin adăugiri, prin juxtapuneri [3].

Acest hiatus pe care Hegel îl stabilește între istoria filosofiei și istoria științei este artificial. Teza sa a fost infirmată de apariția *filosofiei științei* ca disciplină autonomă, la începutul secolului XX. Această teză vine în contradicție cu însăși esența concepției sale conform căreia, așa cum relevam mai sus, atît cunoștințele științifice cît și cele filosofice ale unei epoci converg pentru a elabora „comoara cunoașterii raționale". Știința, afirmă Hegel, se deosebește prin *conținutul* ei de filosofie, dar este legată de ea prin *formă*, prin acel element comun constituit din principiile generale, în termeni hegelieni ideea, forma gîndirii, am spune *raționalitatea*.

În fond, filosofia s-a dezvoltat, în decursul istoriei ei, în strînsă legătură cu problematica științelor ; ea a fost întotdeauna o filosofie „à travers la science". Or tocmai sub acest aspect al *raționalității* s-a manifestat vocația *filosofică* a istoriei științei, pe de o parte, fundamentul *istoric* al filosofiei științei, pe de altă parte.

Dar, mai întîi, care este conținutul noțiunii de *rațională* ? În istoria filosofiei, conceptul de rațională prezintă mai multe aspecte. Sintetizînd, am putea spune că :

a) în sens *gnoseologic* ea se referă la acea activitate intelectuală opusă cunoașterii sensibile și superioară ei, la *rațiunea* care are rolul de a prelucra și organiza datele empirice ;

b) în sens *logic* ea se referă la gîndirea *abstractă* (crearea de concepte) și *discursivă* (judecăți, raționamente) și într-un sens mai cuprinzător la ceea ce în filosofia greacă este desemnat cu numele de *diánoia*, la capaci-

[3] *Idem*, p. 45.

Scanned with CamScanner

tatea spiritului de a infera în mod explicit. Bradley vorbește despre inferență ca despre un „experiment ideal" ;

c) în sensul *noetic,* adică al cunoașterii filosofice de ordin superior, care la Platon și Aristotel este apanajul exclusiv al *nous*-ului, echivalent în limba latină cu *intuitus* sau *ratio* ; rațională tatea se referă la proprietatea intuiției intelectuale, sesizare directă și imediată a principiilor, a esențelor realității și ființei, precum și la capacitatea spiritului de a-și cunoaște propria lui activitate. Regăsim acest sens la moderni : Descartes, Spinoza, Leibniz precum și în opera atît de prețioasă a filosofului matematician H. Poincaré.

Dacă în primele două sensuri, rațiunea este o facultate a spiritului, un simplu instrument, e drept, un „instrument universal", cum îl numea Descartes, în cel de al *treilea* sens ea are o valoare *ontologică realistă.* Există o anumită stabilitate, continuitate și permanență în conceptele, principiile și teoriile științifice ; acesta este nucleul rațională list din care emerg liniile generale, directoare ale gîndirii filosofice și științifice.

Există de asemenea principii universale și imuabile care organizează datele empirice și consideră că totul este inteligibil în lume. Teza *inteligibilității realului,* a capacității gîndirii umane de a cunoaște în mod progresiv, de a da conținut nou, din ce în ce mai bogat, *conceptelor* ; de a considera *principiile* din ce în ce mai simple și mai cuprinzătoare, de a face ca *noile teorii* să le înglobeze pe cele anterioare și să dezvăluie inedite și din ce în ce mai complexe și mai profunde aspecte ale realității — iată sensul cel mai larg filosofic al *rațională tății.* În raporturile ei dialectice cu noțiunea de *tradiție* ea înseamnă stabilitate, permanență, dar, în același timp, continuitate, mișcare și progres.

Dar să exemplificăm. În modul de elaborare a conceptului de *natură,* Aristotel ilustrează raportul dialectic dintre tradiție și rațională tate. Declarîndu-se tributar îndeosebi presocraticilor dar și lui Platon, în cartea a II-a a *Fizicii* ca și în *Metaficica* Δ 4, Aristotel analizează istoric și sistematic multiplele sensuri ale acestui concept. Distingem cîteva accepții fundamentale. În modelul presocratic al naturii predomină tendința spre unitate. Fascinația tezei eleate cu privire la unitatea și imobilitatea lumii îi făcea chiar pe un Empe-

Scanned with CamScanner

docle, Democrit sau Anaxagoras să admită, implicit, presupoziția unui fond substanțial, neschimbător al lucrurilor, în funcție de care ei încercau să explice aspecte și modalități ale mișcării și devenirii în univers. Prelund această viziune de la presocratici, pentru Aristotel, în schimb, primordial, în concepția asupra naturii, este tocmai *devenirea;* ea este ridicată la rangul de principiu, manifestîndu-se atît în *ordinea* substratului permanent, unitar și determinat, cît și în schimbările accidentale ale lucrurilor. Aristotel interferează planul ontologic și planul gnoseologic atunci cînd numește natura — principiu. Justificată de structura realității, *raționalitatea principiilor* se află în însuși acest joc dialectic dintre *natură* ca *materie primordială* sau totalitate a lucrurilor în univers *(rerum universitas),* și *natura,* ca *principiu atît generator,* cît și *ordonator* al lumii dar și al gîndirii.

Multiplicitatea de sensuri (substanță, esență, materie, generare, devenire, creștere), care apare derutantă comentatorilor, vizează totuși unitatea.

Păstrînd tradiția presocraticilor, această elevare către principii este datorată însă lui Platon. Natura acordă *inteligibilitate* ordinii care domnește în univers, ea este materie dar și formă (εἶδος), elementul inteligibil al substanței corporale. În accepțiile în care se apropie de esență (οὐσια) sau formă, conceptul de natură este echivalent cu *logos*-ul. Există în această diversitate de sensuri un fond *unic,* rațional, datorat puterii de abstractizare a gîndirii logice.

Permanența unei tradiții nu înseamnă deci o revenire, o repetare. Puncte de vedere noi în istoria logicii și a filosofiei științei pledează azi pentru o modernizare a tradițiilor, pentru încercarea de a găsi, în istoria disciplinelor respective, elemente, premise, germeni ai unor teorii actuale.

Împletirea strînsă dintre filosofie și știință încă de la apariția raționalismului antic ne sugerează sensul evolutiv al conceptelor, principiilor și teoriilor, pe linia unei generalizări și aprofundări continue. Alături de transformările care au avut loc în conținutul conceptului de natură, și respectiv în timpurile noastre, acel de struc-

Scanned with CamScanner

tură a materiei, un alt exemplu ni-l oferă *principiul determinismului.*

Depășind deruta temporară provocată la începutul secolului nostru de către așa-numita „criză a fundamentelor", știința actuală se îndreaptă către o generalizare a principiului determinismului. Odată cu teoria cuantelor, legea statistică a devenit legea fundamentală ; legile cauzale sau primare ale fizicii clasice nu sînt decît aplicații particulare ale legilor probabilității. „Legile riguroase ale vechii mecanici și ale vechii fizici — arată L. de Broglie — își conservă în fapt toată valoarea lor. Mecanismul universal și determinismul rămîn exacte cu titlul de aproximații macroscopice" [4].

Justificarea strînsei legături dintre evoluția filosofiei și cea a științei, pe baza *rațională*, a constituit una dintre preocupările fundamentale ale istoricilor filosofiei. Ea stă de asemenea în centrul discuțiilor actuale care tind către o sinteză și o unitate între filosofia și istoria științei.

Concepția clasică asupra raportului dintre tradiție și rațională a fost continuată, în zilele noastre, de către filosofii francezi Emile Bréhier și André Lalande. Emile Bréhier pledează pentru caracterul fix și permanent al aparatului logic și al formelor de raționament, a căror invenție aparține unui trecut insondabil. Clasîndu-le, Aristotel în *Organon* și Bacon în *Novum Organum* le-au considerat ca firești spiritului uman și deci independente de orice durată. Or, tradiția bine înțeleasă este de asemenea un mijloc de-a se detașa de timp. Raționalismul lui Descartes care a fost considerat, prin esență, antiistoric constituie, în realitate, un efort de-a lega gîndirea umană, prin îndoiala *temporară*, de lumina *intemporală* și mereu actuală, cea a ideilor adevărate. „Adevărata istorie, scrie Bréhier, este, dimpotrivă, paralelă raționalismului și ea se naște din aceeași stare de spirit." [5] Descartes nu este inamicul propriu-zis al istoriei, ci al comentariului care exagerează rolul trecutului. Emile Bré-

[4] Louis de Broglie, *Savants et découvertes*, Paris, Albin Michel, 1951, p. 40.

[5] Emile Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, Alcan Presses Universitaires de France, 1940, p. 28—29.

Scanned with CamScanner

hier conchide într-o manieră care, după părerea sa, poate părea paradoxală : istoria, al cărei domeniu este *temporalul*, vizează de fapt *intemporalul* și, prin ea, filosofia și știința caută în trecut eternul lor prezent [6].

André Lalande stabilește raportul dintre tradiție și rațională prin distincția între „rațiune constituită" și „rațiune constituantă", prima fiind variabilă și reprezentînd rațiunea așa cum există ea într-un moment dat al istoriei ; ea datorează mult tradiției [7].

Perenitatea care nu se găsește în *statica rațiunii* se poate găsi în *dinamica* ei ; conceptele și legile se pot modifica, dar numai în linia lor generală, ele urmînd o directivă care rămîne aceeași și anume „rațiunea constituantă", rațională „de esență" care aparține conceptelor, teoriilor, principiilor.

Acești doi filosofi raționaliști continuă tradiția cartezian : rațiunea umană rămîne aceeași, deși obiectele cărora se aplică sînt diferite ; ea nu este influențată de schimbările acestor obiecte, după cum lumina soarelui nu este influențată de diversitatea obiectelor pe care le luminează : *est ratiocinatio ubique una et eadem.*

Discuția despre raportul dintre tradiție și rațională nu poate ignora aceste aspecte fundamentale. Ea a antrenat istorici și filosofi ai științei. Nu putem prezenta aici decît o schiță foarte sumară.

Teoria „paradigmelor" a lui T. Kuhn [8] insistă asupra rațională acestor modele fără a accepta continuitatea tradițiilor. În explicarea revoluțiilor științifice, Kuhn consideră condițiile externe ca fiind mai importante decît cele interne. El stabilește fundamentul schimbărilor științifice în psihologia colectivă a grupurilor științifice. Schimbările paradigmelor echivalează cu o revoluție în structuri ; aceste paradigme alternează cu fazele științei normale ; nu putea fi vorba deci de un *progres* sau de o *evoluție* ; teoria sa se bazează pe ideea *discontinuității*. Ea este o epistemologie sociologizantă.

---

[6] *Idem*, p. 44.

[7] André Lalande, *La raison et les normes. Essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur*, Paris, Librairie Hachette, 1948, p. 16—17.

[8] T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

Scanned with CamScanner

K. Popper [9] construiește o teorie a științei independentă de timp; ea se dezvoltă prin dialogul critic al diferitelor *cadre conceptuale*. Dar, în același timp, el consacră un capitol special problemei *Teoriei raționale a tradiției*, în care ezită între acceptarea *tradiției raționaliste*, opusă miturilor, și o teorie pur sociologică asupra tradiției, care nu poate fi aplicată științelor naturii. Această ultimă teză constituie, de altfel, programul lucrării sale *Misère de l'historicisme* [10]. Cursul istoriei umane se datorează dezvoltării științei. Noi nu putem face predicții asupra dezvoltării viitoare a cunoștințelor noastre științifice și, în consecință, nu putem face predicții asupra viitorului curs al istoriei umane. Trebuie deci să negăm posibilitatea unei științe sociale istorice, care să fie echivalentul fizicii teoretice. Concepția lui Popper neagă ideea de progres și este, în fond, *anistorică*.

St. Toulmin [11] este un evoluționist. Numai datorită imaginii vii a evoluției procedeelor intelectuale putem înțelege dinamica istorică a schimbărilor conceptuale și recunoaște natura și sursa rațională a acestora. Schimbările deci sînt fundamental conceptuale și ele se produc atît în cadrul teoriilor științifice ale savanților cît și în sistemul de valori al *societății*.

Analiza critică a acestor concepții ne duce la următoarele concluzii:

a) Tradiția implică raționalitatea; ea se referă nu numai la *asimilarea datelor istorice accidentale și contingente*, ci și la linia necesară care le justifică, în strictă dependență de valorile societății; ea se referă nu numai la permanența aparatului logic (concepte, metode, legi) al științei unei epoci, ci și, în același timp, la ansamblul problemelor ideologice, sociale și politice.

b) După cum, *raționalitatea nu poate fi* disociată de tradiție, deoarece ea implică nu numai esența permanentă a *nous*-ului (a activității noetice) dar și ansamblul de

---

[9] Karl Popper *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, New-York, London, Basic Books Publishers, 1962.

[10] Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1965.

[11] Stephan Toulmin, *Human Understanding*, Oxford, U.P. 1972.

Scanned with CamScanner

calități care asigură *evoluția* aparatului logic, în funcție de noi cercetări și descoperiri științifice.

c) Maturitatea unei științe se manifestă prin capacitatea ei de-a depăși o criză a fundamentelor, bazîndu-se pe *raționalitatea* și generalitatea noțiunilor și principiilor științei tradiționale. Conceptele și categoriile științei clasice, ca și gîndirea științifică în general, ne conduc astăzi spre legi mai suple și principii mai ample care subordonează legile și principiile anterioare ca pe unele cazuri particulare.

Scanned with CamScanner

V. SENSUL MODERN AL RAȚIONALITĂȚII ÎN FILOSOFIA ȘTIINȚEI *

Criticismul, istorismul și *dinamismul* sînt aspecte care contribuie astăzi la amplificarea și nuanțarea accepției clasice de raționalitate. Ele sînt strîns legate și, datorită unei dialectici subtile și fecunde, coexistă, se întrepătrund, uneori se opun, dar finalmente ele tind către o *sinteză constructivă*.

Sensul *critic* al raționalității este definitoriu. Căci tot ceea ce este conform normelor rațiunii se referă la acea capacitate de examinare și de apreciere considerată în cadrul filosofiei luminilor drept „tribunal suprem" și care este de fapt facultatea critică. Etimologic, critica κρίνω înseamnă a judeca. Lalande, amintindu-l pe Goclenius, menționează că ea este un capitol al logicii (dialecticii) care tratează despre judecată : „Critica pars dialecticae de judicio quasi judicaria" [1].

De asemenea Micraelius, în al său *Lexicon philosophicum,* o numește „dexteritax judicandi" evocînd „critica" lui Pierre Ramus : „Critica Ramistis est altera pars Dialecticae de judicio" [2].

Kant o definește : „examen liber și public" [3]. Dar sensul etimologic a evoluat de-a lungul dezvoltării cri-

---

* Comunicare prezentată la cel de al XV-lea Congres Internațional de Istoria Științei, Edinburg, 10—19 august, 1977.

[1] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 196.

[2] Johannes Micraelius, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Photomechanischer Nachdruck der 2. Auflage, Stettin 1662, Stern Verlag Jansen & Co, Dusseldorf, 1966, p. 342.

[3] Kant, *Critique de la raison pure*, Préface à la première édition, traduction française par A. Tremesaygues et B. Pécaud, Paris, P.U.F., 1963, p. 6.

Scanned with CamScanner

ticismului kantian într-un sens *gnoseologic* impus de către post-kantieni, destul de răspîndit astăzi, mai ales în filosofia neotomistă. Criticismul devine astfel tendința de a face din teoria cunoașterii baza oricărei filosofii.

În consecință :

a) Critica aparține rațiunii ; ea se sprijină pe facultatea de a judeca.

b) Disciplina care tratează despre această facultate este numită, în mod tradițional, de asemenea *critică.*

c) Kant a aplicat-o rațiunii pure care depășește atît intuiția cît și intelectul și care este facultatea schemelor și principiilor celor mai generale, sediu al judecăților sintetice apriori.

d) Succesorii lui au lărgit acest sens într-o doctrină asupra cunoașterii prin excelență idealistă care acordă prioritate cunoașterii asupra ființei.

Trăsătura esențială a criticismului este aceea de a aparține cunoașterii *raționale,* opunîndu-se sau cel puțin depășind cunoașterea empirică. Or, tocmai pentru a demonstra legătura indisolubilă dintre criticism și raționalitate am făcut această incursiune etimologică.

În dezbaterea modernă asupra raționalității teoriilor, criticismul rămîne adeseori la nivel empiric. Este cazul lui Karl Popper și al școlii sale care se reclamă de la un criticism de tradiție mai veche : paradigma dialogului socratic. În viziunea lor, știința progresează prin conflicte interne ; ea nu este decît o succesiune mai mult sau mai puțin fortuită de teorii. O dată apărute, fiecare dintre ele evidențiază ceea ce era efemer și caduc în teoria precedentă. Esențialul, pentru Popper, nu este aspectul constructiv, fondul valabil și permanent al unei teorii, ci respingerea a ceea ce este demonstrat ca fals.

Denumirii de „raționalism critic" îi corespunde în realitate o concepție asupra cercetării care se reduce la triada problemă-conjunctură-test. Valoarea ipotezelor este contestată în măsura în care ele nu sînt falsificabile [4], adică dovedite a fi false. Această metodologie strict empirică nu se lărgește într-o teorie a inferenței, a

[4] Mario Bunge, *The nature of science,* în *Contemporary Philosophy. A. Survey,* edited by R. Klibansky II. *Philosophy of Science,* Firenze, la Nuova Italia Editrice, 1968, p. 7.

Scanned with CamScanner

inducţiei sau a invenţiei. Este un criticism care nu aparţine raţionalităţii în accepţia ei constructivă şi dinamică.

Este adevărat că în evaluarea teoriilor falsificabilitatea este echivalentă cu evidenţa negativă a rezultatelor experimentale, a ipotezelor care nu au rezistat verificării sau a celor care infirmă o teză enunţată. Ea se înscrie într-o anumită zonă a *posibilităţii logice* dînd acces falsului, erorii, dovezilor negative de care trebuie să ţină seama orice cercetare riguroasă. Falsificabilitatea este deci necesară dar puterea ei este limitată ; ea nu este suficientă.

În ceea ce priveşte apelul făcut de Popper la modelul socratic, el nu este decît o pură analogie. Căci concepţia sa rămîne un criticism empirist în timp ce ştiinţa, ca formă a dialogului socratic, este o imagine sugestivă şi ingenioasă care reprezintă un veritabil exemplu de raţionalitate.

Într-adevăr, *ironia socratică*, această ignoranţă simulată, această măiestrie de-a combate interlocutorul la fiecare pas, prin reducerea la absurd a fiecărei teze, dezvăluind erorile şi contradicţiile sale şi ajungîndu-se la o definiţie justă ca şi *maieutica socratică* — arta de-a evidenţia adevărurile şi cunoştinţele pe care chiar şi spiritele neinstruite le conţin fără să ştie — nu epuizează metoda socratică.

Mai există şi alte modalităţi complexe utilizate în dialogurile platoniciene : fie de-a preveni contraargumentele interlocutorilor care sînt adeseori sofişti, ca în *Protagoras, Gorgias* sau *Hippias Minor* ; fie de-a provoca reminiscenţa ca în celebrul *Menon*. S-a presupus că ar exista aici o premisă a apriorismului. Dar Socrate nu a mers atît de departe. Pentru el, această cunoaştere prealabilă este o facultate a spiritului, o potenţialitate, abilitatea de-a face explicit ceea ce este implicit [5].

Iar această facultate nu aparţine ea oare raţionalităţii, prin misiunea ei de-a defini concepte şi de-a formula judecăţi şi raţionamente, de-a critica, de-a cîntări şi de-a evalua, pentru a discerne între adevărat şi fals ?

[5] Kenneth Richmond, *Socrates and the western world. An essay on the philosophy of education*, New York, Citadel Press, 1955, p. 27—50.

Scanned with CamScanner

Iată o schiță a unui *model de criticism,* în vederea unei noi concepții asupra raționalității. Criticismul nu ar rezida deci nici în jocul contradicțiilor impuse de rezultatele experimentale, cum au considerat empiriștii, nici în schemele apriorice ale rațiunii pure, proprii unei doctrine idealiste asupra cunoașterii, ci în această forță dinamică și constructivă a rațiunii care organizează datele empirice și își găsește în dialectica teoriilor însăși sursa adevărului științific.

Să menționăm principalele trăsături ale *istorismului* (pe care le-am indicat în comunicarea de la Tokyo). În timp ce concepția lui K. Popper este anistorică [6], modelul socratic al științei reluat de Thomas Khun [7] în a sa teorie asupra revoluțiilor științifice se înscrie pe coordonata timpului. Dar concepția sa asupra alternanței dintre paradigme și știința normală este bazată pe discontinuitate. St. Toulmin [8] surprinde, în imaginea vie a evoluției teoriilor și procedeelor intelectuale, natura și sursa raționalității lor.

Teza asupra variabilității conceptelor în funcție de teoriile care le-au impus a devenit astăzi un postulat pe care empiriștii nu-l mai pot ignora. În loc să trateze teoriile ca sisteme propoziționale și să fie preocupat exclusiv de articulația logică și de validitatea formală a acestor aserțiuni, punctul de vedere istoric, evolutiv oferă o nouă perspectivă filosofică.

În cartea sa *Înțelegerea umană,* ca și în comunicarea prezentată la al IV-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofia Științei de la București, 1971 — *Raționalitatea și scopurile schimbătoare ale științei* — St. Toulmin pledează pentru inseparabilitatea dintre istoria și filosofia științei și pentru rafinarea progresivă a procedeelor intelectuale proprii cunoașterii științifice. Lui St. Toulmin îi datorăm teza „idealurilor ordinii naturale" care o continuă pe aceea a „presupozițiilor absolute" a

---

[6] K. Popper, *Misère de l'historisme,* Paris, Plon, 1953.
[7] Th. Kuhn, *La structure des revolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, 1972.
[8] St. Toulmin, *Human Understanding,* Oxford, U.P., 1972.
[9] *Logic, Methodology and Philosophy of Science,* IV, edited by P. Suppes, L. Henkin, Ath. Joja, Gr. Moisil, North Holland Publishing Company, Amsterdam—London, 1973, p. 885—903.

Scanned with CamScanner

lui R. G. Coolingwood [10]. Aceasta din urmă este de asemena una dintre premisele teoriei asupra structurilor științifice a lui Th. Kuhn.

Aserțiunile și problemele unei științe se disting, afirmă Coolingwood, prin filiația lor cu problemele generale. Există aici o ierarhie diferită de cea a inducției logice. Concepte mai restrînse *presupun* și *nu sînt deduse* din concepte cu o sferă mai largă. Presupozițiile absolute (*suppositio* în latină este echivalent cu *hypothesis* în elină) nu sînt deci premise majore sau propoziții universale din care pot fi deduse cele particulare, ci, dimpotrivă, ele sînt presupuse și implicate în orice operație logică și metodologică utilizată în cercetarea unui aspect particular al naturii. Aceste supoziții formează structura științei unei societăți, într-o anume etapă istorică.

Istoria științei ne relevă astfel raționalitatea în accepția ei cea mai largă : apartenența oricărei metodologii la o *Weltanschauung,* la o anume interpretare a naturii pe care noi încercăm să o facem tot mai inteligibilă.

Dinamismul este baza noilor teze survenite în cursul acestei ample dezbateri cu importante consecințe pentru logica și metodologia științelor. Rolul constructiv al raționalității devine evident ; căci ea conține de asemenea procedeele inductive și inferențele non-demonstrative.

Se face apel la tradițiile logicii inductive a lui Whewell și Pierce. Raționalitatea include note inedite ca cea de „belief" : opinie, credință, în sensul capacității de a justifica mereu noi supoziții, conjecturi, de-a formula ipoteze și de-a crea concepte. Ea explorează domeniul *posibilului* ; *ens rationis* fiind echivalent cu *ens possibile*, raționalitatea nu mai vizează știința *realizată*, ci *știința în mers.*

Procedeul *abducției* sau al *retroducției* formulat de Ch. S. Peirce și reluat de N. R. Hanson, este un raționament a cărui concluzie este doar probabilă ; inferența conjecturală pe care o utilizează este echivalentă cu inducția amplificată. Descoperirea ipotezelor este pregătită de o întreagă mișcare a gîndirii. Retroducția constă în a reface drumul de la date la explicație : P ar fi expli-

[10] R. G. Coolingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Claredon Press, 1940.

Scanned with CamScanner

cabil dacă H ar fi adevărat. Descoperirea de către Kepler a orbitei eliptice a planetelor îi furnizează lui Hanson un exemplu de retroducție [11].

Explorînd domeniul probabilului, această „raționalitate a comportamentului inductiv" constituie obiectul unor vaste și tot mai numeroase cercetări în logica actuală. J. Hintikka insistă asupra rolului aserțiunilor care se referă mai degrabă la probabilități, la posibilități, la intuițiile pe care le avem asupra conceptelor de cunoaștere și de opinie și care trebuie formulate în raport cu ceea ce poate fi cunoscut logic și nu în raport cu modalitatea în care se prezintă cazul respectiv [12].

Se insistă asupra rolului euristic al acestor inferențe. Fundamentul lor este constituit din convingeri, obiceiuri, consensuri care sînt rezultate, confruntări și discuții între savanți. Teza „dialogului critic" a lui K. Popper își găsește originea în „criticismul contradicțiilor" al lui Ch. S. Peirce.

Or, opinia, credința („belief") este un asentiment imperfect comportînd toate gradele de probabilitate. Este atitudinea spiritului față de propozițiile elementare care formează o argumentație ipotetică sau disjunctivă. Teoria judecăților virtuale este astfel completată de *opinie, credință* și de *„rational belief"* care este la baza noii logici a descoperirii.

Raționalitatea depășește deci cadrele impuse de raționalismul clasic. Ea se referă nu numai la rațiunea care organizează datele empirice, sau la aspectul discursiv, la capacitatea spiritului de-a infera în mod explicit. Ea ia o dimensiune *istorică* deoarece consideră conceptele, principiile, legile și teoriile în mișcarea lor ascendentă, progresivă. *Criticismul* și *dinamismul* contribuie de asemenea la stabilirea unor noi fundamente ale raționalității ca proces de invenție, de creație și de predicție. Raționalitatea devine astfel mai bogată, mai suplă și mai adaptabilă la complexitatea crescîndă a mijloacelor de investigație științifică.

---

[11] N. R. Hanson, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundation of Science*, London, Cambridge University Press, 1965, p. 72.

[12] J. Hintikka, *Logic and Philosophy*, „Contemporary Philosophy", vol. I, p. 4.

Scanned with CamScanner

VI. PRINCIPIUL ANALOGIEI ȘI RAȚIONALITATEA MODERNĂ *

1. PRINCIPIUL ANALOGIEI CA AXIOMĂ COMUNĂ LA ARISTOTEL

Analogia este pentru Aristotel unul din acele procedee fundamentale care, instituindu-se ca *principiu* sau *axiomă comună,* stabilește relații între elemente aparent disparate, face apropieri între noi serii de fenomene și evenimente în comparație cu altele cunoscute și întrevede, în cele din urmă, atît unitatea ființei cît și a cunoașterii, ordinea cunoașterii — *ratio cognoscendi* — corespunzînd ordinii ființei — *ratio essendi.*

„Principium dicitur illud quod est primum". Principiul este ceea ce este *prim* iar anterioritatea este considerată în ceea ce privește timpul, consecuția de existență, ordinea cunoașterii, ordinea valorilor și cauza [1]. Logic fundamental și avînd avantajul anteriorității temporale, principiul *(arhé)* este *„primul, pornind de la care* derivă ființa, sau devenirea sau cunoașterea" [2]. „Caracterul comun al tuturor principiilor este de a fi sursa de unde derivă ființa sau devenirea sau cunoașterea".

Într-un sens logic mai restrîns, principiul este totalitatea propozițiilor, a premiselor nedemonstrabile de la care pornește o știință și în acest sens amintește axiomele moderne. P. Aubenque surprinde paradoxul : „...pre-

---

* Conținutul acestui studiu a fost sintetizat în comunicarea cu același titlu prezentată la cel de al VI-lea *Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofia Științei,* Hanovra, 22—29 august, 1979.

[1] Aristote, *Catégories,* 12, 14 a 26, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1946.

[2] Aristote, *Métaphysique,* Δ, 10 13 a 17, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.

Scanned with CamScanner

misele sînt primele, *deşi* nedemonstrabile, dar ele sînt de asemenea primele *pentru că* sînt nedemonstrabile“ [3].

Soluţia acestui paradox va consta în postularea cunoaşterii *intuitive a principiilor*, teză aristotelică prin excelenţă.

Demonstraţia fiind metoda specifică de cunoaştere ştiinţifică, *intuiţia* este forma specifică de cunoaştere a principiilor care stau la baza ştiinţelor. „Dacă deci noi nu posedăm în afara ştiinţei nici un alt gen de cunoaştere adecvată, rezultă că *intuiţia* este aceea care va fi principiu al ştiinţei. Şi intuiţia este principiu al principiului însuşi, iar ştiinţa întreagă se comportă cu privire la ansamblul lucrurilor ca intuiţia cu privire la principii“ [4]. Vom vedea că intuiţia principiilor este prin excelenţă metodă de cunoaştere filosofică.

Fiinţa este πφος έν λεφομενου „Fiinţa se spune în multiple feluri dar totdeauna relativ la un termen unic, la o singură natură determinată“ [5]. Pluralitatea semnificaţiilor duce totuşi la unitatea fiinţei, la omonimia ei, în măsura în care toate fiinţele participă la natura fiinţei. Constatăm oare numai tendinţa multiplelor către un termen unic sau existenţa reală a unui *raport de analogie* ?

„Dar dimpotrivă nu are aerul unui termen echivoc dacă este vorba de această dată despre lucruri diverse care primesc acelaşi nume pentru că ele procedează toate de la un principiu unic sau pentru că ele concură toate la un scop unic.

Sau, mai bine, dacă este vorba despre lucruri care primesc acelaşi nume prin analogie ? Căci ceea ce este vederea pentru corp intelectul este pentru suflet şi aşa mai departe“ [6].

---

[3] Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 1962, p. 54.

[4] Aristote, *Seconds Analitiques*, II, 19, 100 b 13, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

[5] Aristote, *Métaphysique* Γ, 2, 1003 a 33.

[6] Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, tome I, I, 4, 1096 b 27—28, Paris, traduction et commentaire par Renè Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, Publications Universitaires de Louvain, Editions Bèatrice Nauwelaerts, 1958.

Scanned with CamScanner

Prioritatea ființei ca ființă și dreptul ei la o disciplină aparte, proprie, se bazează pe *omonimie*. Fundamentul denumirii comune are desigur o strînsă legătură cu teoria participației din filosofia platoniciană.

Însă Aristotel aplică termenul de *analogie* sau mai degrabă de *identitate analogică* nu ființei ca ființă, nu structurii unice a realului, dincolo de diversitatea aparențelor, așa cum procedează Platon în teoria ideilor, ci *principiilor* ființei. Există, se întreabă Aristotel în *Metafizica* Λ , principii *comune* tuturor ființelor ? Da, dar numai în măsura în care sînt comune prin *analogie*. Ceea ce este de fiecare dată același este *raportul*, *relația* pe care fiecare din semnificațiile principiului respectiv le întreține cu fiecare din semnificațiile corespunzătoare ale ființei.

Aristotel este în căutarea unei științe a principiilor celor mai comune sau a unei științe a Ființei ca ființă, știința primă care nu mai depinde de altele. „Principiile sînt identice sau au între ele un raport de analogie mai întîi în sensul că materie, formă, privațiune, sînt comune, apoi în sensul că acele cauze ale esențelor pot fi considerate ca niște cauze ale tuturor lucrurilor, pentru că totul este suprimat dacă ele sînt suprimate“ [7].

Acestei unități orizontale — remarcă P. Aubenque — Aristotel îi opune o unitate verticală, ierarhică, în virtutea căreia lumea nu ar fi o totalitate uniformă, susceptibilă de analogii, ci o *serie*. În ambele cazuri categoria de *esență* are prioritate [8]. Deci analogia ar fi un proces noetic datorită căruia discernem pe plan ontologic, dar analogia e mai întîi un procedeu ; ea are prioritate metodologică. Ea presupune însă ipoteza platoniciană a *ordinii* și a *unității*.

Discursul uman ar trebui să procedeze *ca și cum* cauzele esențelor ar fi cauzele tuturor lucrurilor, *ca și cum* lumea ar fi un tot bine ordonat și nu o serie întreruptă de fragmente, *ca și cum* toate lucrurile ar putea fi reduse la primele dintre ele, adică la esențe. Ceea ce este de însemnătate capitală este acest sens *analogic*, acest *ca și cum*. „Dar acest *ca și cum*, pe care comentatorii l-au neglijat, introduce distincția capitală între

[7] Aristote, *Métaphysique*, Λ, 5, 1071 a, 33—35.
[8] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 400.

Scanned with CamScanner

realitatea unui raport inteligibil și imposibilitatea ideală a unei lumi care și-ar fi regăsit unitatea ; și totuși un ideal care trebuie să rămînă, în sînul iremediabilei dispersiuni, principiul diriguitor al cercetării și al acțiunii umane“ [9].

Pentru Aristotel unitatea nu mai este o proprietate a totului, ci este mai mult sau mai puțin *prezentă în fiecare lucru.*

Problematicii unității sensibilului și a inteligibilului care la Platon tindea să unifice două domenii situate pe planuri diferite, înlăturînd sciziunea constitutivă a lumii noastre, Aristotel îi substituie perspectiva unei *unități* care se realizează în grade diferite și cu mijloacele specifice fiecărui domeniu. O unitate care se realizează prin divers, prin stabilirea de *relații* și *analogii,* efort al diversului de a se unifica.

Analogia principiilor se sprijină deci pe această unitate a ființei. „Prin urmare cel care cunoaște ființele ca ființe trebuie să fie capabil de a stabili principiile cele mai ferme ale tuturor ființelor. Or, acesta este filosoful. Iar principiul cel mai ferm dintre toate se definește ca fiind acela al subiectului asupra căruia ne este imposibil a ne înșela : este într-adevăr necesar ca un astfel de principiu să fie în același timp cel mai bine cunoscut dintre toate principiile (căci eroarea poartă întotdeauna asupra ceea ce nu cunoaștem) și necondiționat, căci un principiu a cărui posesie este necesară pentru a înțelege oricare dintre ființe nu depinde de un alt principiu, iar ceea ce trebuie în mod necesar să cunoască pentru a cunoaște orice ființă trebuie de asemenea ca acest principiu să-l posede în mod necesar încă înainte de orice cunoaștere“ [10]. Acesta este principiul contradicției.

Analogia este legată de intuiția intelectuală, care este metoda privilegiată a filosofului, așa cum este expusă prin excelență în *Etica Nicomahică.* „Știința este o judecată care are drept obiect universalele și lucrurile care sînt în mod necesar ceea ce sînt ; or, există principii ale obiectelor demonstrației, adică ale oricărei științe (*căci* știința este ceva rațional), deci principiul obiectului științei nu ar putea fi obiect al științei“.

[9] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 402.
[10] Aristote, *Métaphysique,* Γ, 3, 1005 b 10—15.

Scanned with CamScanner

Filosoful trebuie prin urmare nu numai să cunoască concluziile care decurg din principii, ci și să spună adevărat despre principiile însele. În consecință, filosofia va fi în același timp inteligența și știința, inteligența principiilor venind, am putea spune, să încoroneze știința ființelor celor mai sublime [11].

Știința tratează despre obiectele dependente de principii, dar nu și despre principiile însele. Principiul unui obiect al științei nu poate fi obiect al științei. Filosofia studiază principiile ; măiestria filosofiei face din ea cea mai perfectă dintre științe. Analogia principiilor deci este legată de intuiția intelectuală și este pusă în slujba unui ideal, idealul unității.

Revenind la principiu în sens logic, mai restrîns, găsim în filosofia Stagiritului principii comune intervenient în însuși procedeul demonstrației și în acest caz ele se confundă cu *axiomele comune*. „Dar principiile demonstrației sînt ele, împreună cu cauzele, obiectul unei singure științe sau al mai multora ? Și aceasta este o chestiune încă discutată. Numesc principii ale demonstrației opiniile comune pe care toată lumea se bazează pentru a demonstra de exemplu că orice *lucru trebuie în mod necesar să fie afirmat sau negat și că este imposibil ca un lucru să fie și să nu fie în același timp,* la fel ca și cu toate celelalte premise de acest fel“ [12].

Mai întîi opinii comune sau axiome *(koinai doxai)* sînt pentru Aristotel, în ceea ce privește științele particulare, același lucru cu principiile. Ele sînt *axiomata*. Bonitz subliniază că termenul *doxa* aici nu este utilizat în sensul de cunoaștere incertă, opusă lui *episteme,* ci ca o convingere comună tuturor [13], un fel de „warranted assertability“ din filosofia lui C. S. Peirce și J. Dewey.

În al doilea rînd, „Axiomele sînt, într-adevăr, ceea ce este mai universal și sînt principii ale tuturor lucrurilor. Dacă ele nu intră în știința filosofului, care altă știință va fi investită de a verifica adevărul sau falsitatea lor ?“ [14].

---

[11] Aristote, *L'Éthique à Nicomaque* VI, 6, 1140 b, 31—34 ; 7, 1141 a, 17—20.
[12] Aristote, *Metaphysique,* B, 2, 996 b 27.
[13] Apud J. Tricot, *op. cit.*, p. 128.
[14] Aristote, *Métaphysique,* B, 2, 997 a 14—19.

Scanned with CamScanner

Axiomele comune, care servesc drept bază oricărei demonstrații sînt comune prin analogie și ele permit apropieri între diversele științe : „Toate științele comunică între ele prin principii comune. Or, eu numesc principii comune acelea care joacă rolul de bază în demonstrații și nu subiectele (genurile) asupra cărora poartă demonstrația și nici atributele demonstrate. Și, de partea ei, dialectica comunică cu toate științele așa cum va face orice știință care ar încerca să demonstreze în mod general principiile“ [15].

Aristotel distinge între ceea ce este universal, καθόλου și ceea ce este general, κοινού adică ceea ce este comun mai multor genuri. Axiomele comune sau principiile comune sînt cele care dau posibilitatea de a se stabili analogii între diverse domenii ale științei, între diversele genuri de care se ocupă științele : „Printre principiile de care se servesc științele demonstrative, unele sînt proprii fiecărei științe iar altele sînt comune : dar este o comunitate de analogie dat fiind că uzajul lor este limitat la genul care aparține științei în chestiune“ [16].

Într-un articol consacrat premiselor istorice ale noțiunii de structură, arătam că există elemente care prefigurează această noțiune atît în teoria ideilor ca relații la Platon, cît și în teoria structurii ca îmbinînd „caractere absolut comune“, în filosofia biologică a lui Aristotel [17]. Studiul avea să continue cu dezvoltarea ipotezei asupra *structurii* ca *axiomă comună* la Aristotel, pe baza principiului analogiei.

Aristotel a împrumutat de la matematicieni termenul de *axiomă*, pe care l-a extins și la alte științe. În *Metafizica* Γ, el desemnează prin *axiomă* unul dintre principiile silogismului, nu acela care este demonstrat, nici cel asupra căruia poartă demonstrația, ci acela pornind de la care și prin care se procedează la demonstrație. Fiecare știință posedă astfel un corp de axiome. Dar, în afara *axiomelor* proprii fiecărei științe, există un corp

---

[15] Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 11, 77 a, 25—30.
[16] *Idem*, I, 10, 76 a, 35—40.
[17] Crizantema Joja, *Introduction à l'etude historique des structures*, „Revue Roumaine des Sciences Sociales“, Serie de Philosophie et Logique, tome 18, nr. 3, 1974, p. 179—184.

Scanned with CamScanner

de axiome comune tuturor științelor (de exemplu principiul contradicției) care, prin faptul că „îmbrățișează toate ființele" aparține metafizicii. „Trebuie să spunem acuma dacă aparține unei științe unice sau diferitelor științe de a studia, în același timp cu substanța, adevărurile care, în matematică, sînt anumite *axiome*. Este evident că examinarea lor este obiectul unei singure și aceleiași științe și că această știință este aceea a filosofului. Într-adevăr, axiomele îmbrățișează universalitatea ființelor și nu un anume gen particular cu excluderea celorlalte... Prin urmare, deoarece este evident că axiomele se aplică la toate ființele ca ființe, căci Ființa este ceea ce e comun tuturor lucrurilor, cunoașterea Ființei ca ființă este aceea care relevă studiul acestor adevăruri" [18].

Axiomele aparțin deci *Metafizicii* în măsura în care ele sînt universale, aplicîndu-se tuturor ființelor ; ele sînt expresia relațiilor care există în cadrul ființei ca ființă. Axiomele sînt aceleași pentru toate științele, spune Aristotel, dar generalitatea lor se postulează prin *analogie*.

Dar o știință a Ființei ca ființă nu există decît cu titlul de proiect. Ontologia ca știință poate însă să-și fixeze doar provizoriu o sarcină mai modestă și realizabilă : aceea de a stabili ansamblul condițiilor *a priori* care înlesnesc posibilitatea comunicării dintre oameni prin *discurs*.

Astfel, după cum fiecare știință se sprijină pe *principii* sau *axiome* care delimitează condițiile extensiunii și ale validității sale, tot așa discursul în general presupune *axiome comune* ale căror sisteme ar constitui o *axiomatică a comunicării*, fundament al ontologiei. *Axiomele comune* ar rezulta nu dintr-o imposibilă analiză a Ființei ca ființă, ci dintr-o reflexie asupra dialogului dintre oameni. Ele ar justifica și ar asigura coerența discursului. O axiomă comună ar fi și aceea a interrelațiilor dintre ființe, premisă a noțiunii de structură.

Aristotel face distincție între postulat, teză, ipoteză și axiomă *, pe de o parte, și *principiu*, pe de altă parte,

[18] Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005 a 25.

* *Postulatul* este o propoziție care, deși nu este demonstrată, ar necesita totuși să fie demonstrată deoarece nu i se impune spiritului cu toată evidența. *Teza*, dacă stabilește sensul unui

Scanned with CamScanner

care se suprapune uneori și parțial cu teza și cu axioma. „Numesc un principiu imediat al silogismului *o teză* atunci cînd deși nu e susceptibil de demonstrație nu este indispensabil pentru cine vrea să învețe ceva ; dacă dimpotrivă posesia sa este indispensabilă cui vrea să învețe ceva este o axiomă“[19]. Axioma însă nu-și pierde caracterul de necesitate : „Nu este nici ipoteză, nici postulat ceea ce este în mod necesar prin sine și pe care trebuie să-l credem în mod necesar. Spun : *pe care trebuie să-l credem în mod necesar* pentru că demonstrația, mai mult decît silogismul, nu se adresează discursului exterior, ci discursului interior al sufletului“ [20].

Cu toate aceste distincții între noțiunile fundamentale ale metodei științifice a demonstrației sensurile uneori coincid sau se întrepătrund și principiu, postulat, teză, ipoteză, axiomă sînt folosite interșanjabil.

Axioma poate deveni o *ipoteză* într-un sens larg, în care aspectele de convenție și de obiectivitate nu intră în conflict. Axioma comună este o ipoteză, deoarece ea este presupusă de discursul uman, dar în acest sens este o ipoteză obiectivă și necesară care condiționează comunicarea între oameni, coerența discursului lor, intersubiectivitatea, corespondența și coincidența dintre noțiuni, principii, forme ale gîndirii în genere care asigură activitatea intelectuală. Or, aceste forme vizînd ființa ca ființă și unicitatea ei, ontologia este la Aristotel singura axiomatică posibilă a discursului uman așa cum am văzut în *Metafizica*, Γ.

Am văzut că principiile și axiomele sînt comune prin analogie. De unde putem conchide parțial asupra analogiei ca fundament al comunității acestor axiome și principii, ca procedeu intelectual specific, în care, în afară de formele consacrate ale raționamentului (inducție, deducție), intuiția intelectuală joacă un rol deosebit, investigînd structuri comune, în cadrul aceluiași domeniu sau în sens interdisciplinar, stabilind similitudini între

---

cuvînt, este o definiție ; dacă stabilește existența lucrului este o *ipoteză*, o teză de bază. *Axioma* este un principiu absolut nedemonstrabil, o regulă universală și formală care-și ajunge sieși. Axioma se impune spiritului ; este o propoziție care, ca și ipoteza, învăluie existența.

[19] Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2, 72 a, 14.

[20] *Idem*, 10, 76 b, 23—26.

structuri, dar și paralelisme între serii de fenomene. Legată de categoria de *relație*, analogia determină o cunoaștere mai profundă a realului, sub semnul *modalității posibilului*. Acest „ca și cum" permite orice ipoteze și joacă în metodologia științifică actuală un rol din ce în ce mai însemnat.

Analogia are ca punct de plecare proporționalitatea, egalitatea raporturilor împrumutată din geometrie. Dar această egalitate de raporturi vizează stabilirea unității esenței și a genului unei anumite științe. Ea *tinde către unitate*, dar cercetează similitudini în pluralitatea ireductibilă a domeniului ei de aplicare.

Pentru ca să existe analogie trebuie să existe două serii de fenomene între care se stabilește un raport termen cu termen. Analogia de proporționalitate stă la baza teoriei lui Aristotel. Trecerea de la raport (logos) la proporție (analogia) se sprijină pe ideea egalității a două rapoarte.

În *Poetica*, Aristotel stabilește atît raportul dintre *metaforă* și *analogie* (deci în sens calitativ) bazat pe *similitudine*, cît și nucleul de origine matematică al acestei operații a intelectului. „Metafora e trecerea asupra unui obiect a numelui altui obiect, fie de la gen la speță, fie de la speță la speță, fie prin analogie... Procedeul analogiei are loc ori de cîte ori, într-o serie de patru termeni, cel de al doilea se găsește față de cel dintîi în același raport ca al patrulea cu al treilea, astfel încît în locul celui de al doilea s-ar putea întrebuința cel de al patrulea iar în locul celui de al patrulea se va putea întrebuința cel de al doilea" [21].

Dialectica stăpînește arta de a găsi principii comune între diferitele științe, în timp ce fiecare știință se sprijină pe principii care-i sînt proprii. „Și de partea ei, dialectica poate să comunice cu toate științele... dialectica nu are ca obiect lucruri astfel determinate deoarece nu este mărginită la un singur gen" [22].

A proceda prin analogie înseamnă, prin urmare, a proceda în mod dialectic, în sensul atît de des întrebuințat

[21] Aristotel, *Poetica*, XXI, 1457 b 7, trad. D. M. Pippidi, București, Editura Academiei R.S.R., 1965, p. 17, 20.
[22] Aristote, *Seconds Analytiques*, I, II, 17 a, 27.

Scanned with CamScanner

de Aristotel de a opera cu raționamente care poartă asupra opiniilor probabile.

Este cunoscută analogia pe care Aristotel o stabilește în *Etica Nicomahică* între proporția matematică și justiția distributivă. Ambele operații implică patru termeni. Proporția presupune cel puțin două subiecte și două obiecte, iar justiția distributivă trebuie să comporte același gen de egalitate : „Să conchidem deci că justiția realizează un anumit fel de proporție. Concluzie legitimă, căci faptul de a fi proporțional nu este un caracter propriu numărului abstract, ci o proprietate a numărului în general.

Proporția este o egalitate de raporturi care nu necesită mai puțin de patru termeni... Or, noțiunea de just implică de asemenea patru termeni și patru cel puțin iar raportul este același ca în fiecare grup de doi termeni... Dar tocmai această însumare este realizată de distribuție iar combinarea este justă dacă termenii sînt astfel reuniți. Dar tocmai cuplarea dintre termenul A cu termenul C și dintre termenul B cu termenul D reprezintă justul în distribuție iar justul astfel înțeles este un mediu în raport cu extremele care violează proporția (proporționalul este într-adevăr mediu iar justul, pe de altă parte, este proporțional).

Acestui tip de proporție matematicienii îi dau numele de proporție geometrică.

Toate acestea ne permit de a conchide că justul, în sensul în care îl înțelegem aici este proporționalul, iar injustul, invers, ceea ce distruge proporția“ [23].

Am reprodus acest exemplu rămas clasic pentru a evidenția însemnătatea proporției geometrice în stabilirea analogiei și în teoretizarea ei.

2. PRINCIPIUL ANALOGIEI LA LEIBNIZ ȘI KANT

Aceeași analogie prin proporție stă la baza concepției lui Leibniz despre armonia universală, despre corelația și „conspirația“ tuturor lucrurilor. Pentru Leibniz adevărul nu constă în adecvarea, în conformitatea dintre idei

[23] Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, V, 6—7 1131 b 3.16.

Scanned with CamScanner

și obiectele lumii reale, ci într-o *analogie* sau proporție a lor. Leibniz fundează principiul rațiunii suficiente pe acest procedeu al analogiei. Adevărul rezultă din conexiunea semnelor pe care Leibniz în *Characteristica universalis* o consideră că traduce și îndrumă gîndirea intuitivă. „Legile abstracte ale logicii se traduc deci prin reguli intuitive care regizează combinarea semnelor“ [24].

Or combinarea semnelor răspunde mersului ideilor conform unei *analogii*. Căci există o analogie evidentă nu numai între semne și obiecte, ci și între diversele sisteme de semne care exprimă aceeași realitate. Dar adevărul constă în conexiunea semnelor în măsura în care ele corespund conexiunii reale și necesare a ideilor sau a obiectelor. Couturat notează că această conexiune a semnelor care fundează adevărul constă în similitudinea relațiilor dintre semne și a relațiilor dintre lucruri care constituie o *analogie* în sensul propriu și matematic al cuvîntului, adică o proporție sau o egalitate de raporturi.

De aici raportarea la *armonia universală*, la ordinea necesară, obiectivă, care domină fenomenele naturii și care ne îndreptățește să credem că legile lor de desfășurare sînt coordonate conform maximei „Totul conspiră“. Armonia universală *nu* conchide la *identitatea* dintre gîndire și ființă, ci la corespondența și la paralelismul lor. Există în concepția lui Leibniz, ca și la Aristotel, teza *analogiei* dintre ființă, gîndire și discurs, între relațiile din lumea reală și expresiile care le formulează.

„Leibniz spune că ideea *exprimă* obiectul, dar există diferite *expresii*, unele arbitrare, altele fundate în natura lucrurilor ; or, nu este necesar ca ceea ce exprimă să fie asemănător cu ceea ce este exprimat, este de ajuns ca să existe oarecare *analogie* sau conexiune între proprietățile și relațiile lor“ [25].

Fundamentul logic al acestei analogii este *principiul rațiunii suficiente*. Căci *analogiei logice* dintre semne și idei îi corespunde *analogia metafizică* dintre idei și lu-

---

[24] Louis Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inedits*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1969, Unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe Paris, 1901, p. 89.

[25] *Idem*, p. 105, nota 2.

Scanned with CamScanner

cruri. Analogia este un corolar al principiului raţiunii suficiente.

Iar principiul raţiunii suficiente este, alături de acel al contradicţiei, fundamental în filosofia lui Leibniz. Conform acestui principiu, nimic nu se întîmplă fără a avea o cauză sau o raţiune determinată, care să poată să justifice existenţa, în mod determinat, a unui anumit lucru. „Prin urmare principiul raţiunii suficiente pretinde : a) ca pe plan ontologic orice lucru să aibă o raţiune, un fundament, o cauză şi b) ca pe plan logic să nu existe nici un adevăr care să nu fie fundamentat“ [26].

Considerînd necesitatea logică drept o certitudine metafizică, Leibniz postulează principiul raţiunii suficiente în virtutea căruia adevărurile contingente au acces la existenţă. Principiile empirice devin subordonate principiului raţiunii suficiente. Astfel putem conchide de la ordinea şi varietatea percepţiilor noastre la existenţa lumii exterioare. „Şi într-adevăr, principiul raţiunii este acela care constituie, în fond, valoarea de probă a acestui acord al fenomenelor. În virtutea acestui principiu, acordul nu poate fi datorat hazardului pur, ci trebuie să aibă o „cauză“ sau mai degrabă o raţiune de a fi, care constă exact în existenţa obiectelor corespunzătoare acestor fenomene, *analoage,* dacă nu *asemănătoare* lor“ [27].

Deşi Leibniz acordă un rol însemnat experienţei în ştiinţele naturii, ea este, pe planul cunoaşterii, subordonată *raţiunii,* singura capabilă de a crea noi raporturi şi în acest sens constructivă şi inepuizabilă.

După cum vedem, analogia joacă un rol decisiv şi creator. Acordul fenomenelor, ordinea, cauzalitatea în natură sînt stabilite pe baza analogiei care întrevede *relaţii de asemănare şi proporţii posibile.* A priori toate experienţele pot fi demonstrate. Orice posibil pretinde (necesită) existenţa. *Omne possibile exigit existere.*

Analogia se înscrie în ordinea posibilului şi face parte din acele procedee care, folosind un complex de operaţii logice, sînt tributare îndeosebi intuiţiei intelectuale capabilă să sesizeze în mod direct raporturi şi similitudini

---

[26] Ath. Joja, *Entităţile abstracte la Galilei, Descartes şi Leibniz,* în *Studii de logică,* IV, Editura Academiei R.S.R., 1976, p. 196.

[27] Louis Couturat, *op. cit.,* p. 259.

Scanned with CamScanner

în multiplicitatea diversă a fenomenelor. Mai mult, la Leibniz ea se înscrie în ordinea *composibilității*, pe care Ath. Joja o consideră cheia de boltă a leibnizianismului. „Într-adevăr, composibilitatea este cheia de boltă a leibnizianismului deoarece ea este cea care permite unui posibil de a accede la existență... Dar pentru ca posibilul să se realizeze nu este suficient ca el să fie pur și simplu posibil, ci trebuie să fie composibil, adică în raport de compatibilitate cu cel mai mare număr de lucruri existente sau posibile“ [28].

Leibniz reduce inducția la analogie : „In eo consistit tota ars experimentorum“. În căutarea a noi experiențe, analogia stabilește corespondențe sau opoziții cu cele anterioare, sprijinindu-se pe teza continuității. Însăși legea inducției capătă la Leibniz o formă matematică ; prelungind o serie de date numerice sînt proiectate, pe această bază, legi generale de formare. Inducția procedează prin interpolare încercînd să completeze soluțiile de continuitate. Stabilirea legăturilor logice între datele experimentale pune în evidență analogiile și armoniile dintre ele, condiționînd astfel formularea de legi exprimate prin funcții matematice.

Prin urmare, în timp ce inducția este o simplă extrapolare, o acțiune a spiritului care continuă în mod spontan o mișcare anterioară, analogia se ridică, prin constatarea raporturilor între datele experienței, la rațiunea lucrurilor. De aici, rolul hotărîtor care-i revine în fundamentarea principiilor derivate și subordonate principiului rațiunii suficiente, cum sînt : cauzalitatea, legitatea, determinismul, substanța, finalitatea.

Filosofia raționalistă pune accentul pe funcția *asimilatoare* a intelectului. „Analogiile se fundează mai puțin pe asemănări noționale (similitudine) decît pe o stimulare interioară, pe o solicitare asimilatoare *(intentio ad assimilationem)*“ [29].

Modelată pe proporțiile matematice și în genere pe dinamismul structurilor, analogia explorează complexitatea interrelațiilor în ordinea cunoscută a lucrurilor și

[28] Ath. Joja, *op. cit.*, p. 193.

[29] M. Blondel, *L'Être et les êtres*, p. 225—226, apud A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 51.

Scanned with CamScanner

vizează domeniul posibilului prin stabilirea unor relații noi între fenomene aparent asemănătoare dar disparate.

Aceeași tendință de asimilare caracterizează *principiul analogiei experienței* din filosofia kantiană. Pentru Kant, experiența nu este posibilă decît prin reprezentarea unei legături necesare dintre percepții. Ea însăși este o sinteză a percepțiilor referitoare la obiecte, sinteză care unifică diversul și în care percepțiile se raportează unele la altele într-un mod *accidental*. De unde, necesitatea unor legături, în spațiu și timp, realizate pe plan conceptual.

Principiul analogiei experienței formulat de Kant în *Analitica transcendentală* II, 3 este formulat astfel: „Principiul (analogiei experienței) afirmă că experiența nu este posibilă decît prin reprezentarea unei legături necesare a percepțiilor“ [30].

Determinarea existenței obiectelor în timp nu poate avea deci loc decît prin legătura lor în *cadrul timpului în general* cu ajutorul conceptelor care le unesc *a priori*.

Cele trei moduri de desfășurare cronologică a fenomenelor — *permanența, succesiunea, simultaneitatea* — se raportează la această unitate sintetică a timpului în cadrul apercepției originare. „Această *unitate sintetică* în raportul cronologic al tuturor percepțiilor, care *este determinată* a priori este deci această lege: că toate determinările de timp empirice trebuie să fie supuse regulilor determinării generale a timpului iar analogiile experienței de care ne vom ocupa trebuie să fie reguli de acest gen“ [31].

Vom vedea în consecință că analogia este un procedeu intelectual care nu se referă la sinteza fenomenelor într-o intuiție empirică, ci la *existența* fenomenelor și la raporturile lor reciproce referitoare la această existență.

Spre deosebire de celelalte principii formulate anterior — principiul axiomelor intuiției și principiul anticipațiilor percepției, care se referă la aspectul cantitativ al fenomenelor și pe care Kant le numește principii *ma-*

---

[30] Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, nouvelle édition avec une preface de Ch. Serrus, Paris, P.U.F., 1963, p. 173.

[31] *Idem*, p. 175.

Scanned with CamScanner

tematice sau *constitutive* — principiul analogiei experienței ca și cel de al patrulea principiu, al postulatelor gîndirii empirice în general sînt principii *dinamice*. Analogia experienței este legată de categoria de relație și are un aspect *calitativ* și *regulator*, subliniind, după cum am menționat, legăturile *necesare* în cadrul *existenței*.

Mai mult, Kant dă o interpretare *calitativă, filosofică* proporțiilor, analogia avînd, în filosofie, cu totul altă semnificație decît în matematică. În matematică analogiile bazate pe proporții sînt formule care exprimă egalitatea a două raporturi de mărime ; ele sînt întotdeauna *constitutive*. Atunci cînd trei termeni ai unei proporții sînt dați, al patrulea rezultă, poate fi construit în mod firesc. „În filosofie, dimpotrivă, analogia nu este egalitatea a două raporturi *cantitative*, ci a două raporturi *calitative* în care, trei termeni fiind dați, eu nu pot să cunosc și să dau *a priori* decît *raportul* cu al patrulea dar nu pe acest al patrulea termen însuși. Am totuși în experiență o regulă pentru a-l căuta și un semn pentru a-l descoperi“ [32].

Analogia experienței este astfel un principiu călăuzitor, o regulă conform căreia unitatea experienței trebuie să rezulte din percepții. Acest principiu are aceeași certitudine ca și principiile matematice, dar se deosebește din punctul de vedere al naturii evidenței, al aspectului intuitiv.

Fiind unul din principiile judecăților sintetice — rezultate ale experienței, analogia își are semnificația și valoarea în domeniul empiric. Numai cu acest titlu ea poate fi demonstrată și sub acest titlu fenomenele îi sînt subsumate în vederea experienței posibile.

Analogia operează în acel domeniu pe cît de imprecis pe atît de decisiv, care este trecerea de la sensibil la inteligibil. Ținînd seama de limitele apriorismului kantian ca și de ale ineismului leibnizian, nu putem să nu remarcăm elaborarea densă și substanțială a tuturor elementelor referitoare la planul logic, abstract al gîndirii științifice de către acești raționaliști moderni. Căci analogia stabilește nu numai paralelisme, ci și continuități,

[32] *Idem*, p. 177.

Scanned with CamScanner

sinteze constructive și corespondențe între cunoașterea empirică și cea rațională.

Ca și la Leibniz, cunoașterea empirică se desfășoară în vederea schemelor logice operate prin concepte cu particularități specifice kantianismului : unitatea cunoașterii empirice în sinteza fenomenelor conținută în categorii. „Vom fi deci autorizați de aceste principii pentru a nu înlănțui fenomenele decît conform unei analogii cu unitatea logică și generală a conceptelor și, în consecință, de a ne servi în însuși principiul de categorie ; dar cu toate acestea, în executare (în aplicarea la fenomene) va trebui să punem în locul acestui principiu schema categoriei considerată cheia folosirii categoriei sau mai degrabă va trebui să plasăm această schemă ca o condiție restrictivă, alături de categorie, sub numele de formulă a acestui principiu“ [33].

3. PRINCIPIUL ANALOGIEI — FUNDAMENT AL RAȚIONAMENTULUI MODERN

Am studiat premisele istorice ale principiului analogiei pentru a determina originea unei tendințe din ce în ce mai pronunțate, în logica științei contemporane, de a considera analogia un fundament al metodei științifice care depășește simplele forme de raționament — inducția sau deducția — impunîndu-și caracterul ei *specific*.

Analogia este considerată ca o formă generală de explicare, ca un tip de gîndire, ca o sesizare de raporturi noi între fenomene, în căutarea rațiunii de a fi a lucrurilor. Esența ei logică ar consta în asimilare. Inferențele analogice sînt prezente în toate formele de gîndire.

Analogia — susține S. Stebbing — intră ca element în orice investigație inductivă. Inducția, prin simplă enumerare, este posibilă numai dacă există asemănări, proprietăți comune între cazurile enumerate. Este citat J. M. Keynes care a subliniat natura specifică și însemnătatea analogiei în cercetarea științifică. „Metoda științifică există într-adevăr în primul rînd pentru a descoperi semnificațiile care valorifică atît de mult analogiile cu-

[33] *Idem*, p. 175.

Scanned with CamScanner

noscute, încît ne putem lipsi, în măsura în care este posibil, de metodele inducției pure“ [34].

Analogia este pentru A. Cournot o funcție generală a gîndirii, nu un procedeu sau un mecanism. Ea este legată de procesul de invenție și se deosebește de simpla asemănare prin stabilirea raporturilor de dependență dintre fenomene și prin sesizarea cauzelor. „Nu trebuie să confundăm facultatea de a percepe asemănări între lucruri și de a le exprima în limbaj prin clasificări și prin termeni generali cu facultatea de a sesiza raporturile care fac ca lucrurile să depindă unele de altele și sînt constituite într-un fel mai degrabă decît altul. În virtutea primei facultăți, spiritul reușește să pună ordine în cunoștințele sale, să le faciliteze inventarul... ; dar prin cealaltă facultate spiritul sesizează cauza lucrurilor“ [35].

Pentru Cournot analogia este un procedeu de înaltă valoare ; spiritul se înalță atunci cînd raționează prin analogie, realizînd astfel funcția filosofică prin excelență. Cauzele, rațiunile de a fi ale lucrurilor sînt mai adînci decît simpla similitudine. Analogia e o formă care depășește prin valoare celelalte procedee logice. În timp ce geometria se ocupă exclusiv de o ordine logică, analogia intră în domeniul ordinii mai profunde, esențiale, raționale la care poate să ajungă cunoașterea științifică. „Dar în timp ce ne preocupăm să perfecționăm astfel ordinea logică trebuie să ne așteptăm să tulburăm adesea raporturile esențiale, analogia, simetria, într-un cuvînt ordinea rațională între diversele părți ale unei compoziții științifice“ [36].

O. Hamelin considera, de asemenea, că analogia este o funcție specială a spiritului care dezvăluie raporturi de esență, identități ascunse. Ea este o *inducție de asimilație* care se deosebește de inducția propriu-zisă prin faptul că discerne noi relații cu totul deosebite de simplele asemănări. Este o tendință de generalizare, care implică

---

[34] J. M. Keynes, *A Treatise of Probability*, p. 241, apud L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, London, Methuen & Co Ltd., 1953, p. 256.

[35] A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, Paris, 1851, chap. IV, 49, T.I., p. 93, apud Maurice Derolle, *Le raisonnement par analogie*, Paris, P.U.F., 1949, p. 24.

[36] *Idem*, p. 25.

Scanned with CamScanner

asimilarea repetițiilor sub o nouă perspectivă, vizînd o nouă ipoteză ; de aici valoarea ei euristică.

Dar, deși înzestrată cu proprietăți speciale, la Hamelin analogia este considerată ca o completare, uneori ca un substitut al inducției, atunci cînd nu poate fi stabilită, prin rațiuni demonstrative, generalitatea unei legi. Analogia își găsește, în acest sens, întrebuințarea acolo unde linia logică n-ar putea fi stabilită între doi termeni. În consecință Hamelin, spre deosebire de Cournot, menține analogia pe planul logic dar are meritul de a o fi distins în mod net de inducție. Efortul său rămîne acela de a fi căutat o „definiție reală și nu numai nominală" a analogiei care „să ne permită să distingem cu siguranță inducția propriu-zisă de analogie [37]. Maurice Dorolle, în cunoscuta sa lucrare *Raționamentul prin analogie,* în lumina convingerii asupra specificității analogiei, consideră că în cele din urmă Hamelin face totuși din analogie un „mod al funcției inductive".

Trecînd în revistă principalele interpretări ale acestui mod de gîndire fundamental, el analizează, de asemenea, cunoscuta teorie a lui E. Rabier : a) analogia este o deducție făcută asupra unei inducții prealabile, b) analogia este totdeauna ipotetică ; inducția este teoretic sigură. Precizarea adusă de Rabier în sensul că analogia nu se reduce numai la a stabili raporturi între termeni, ci asemănarea poate să se refere și la raporturile însele, deci nu numai la *relata* ci și la *relationes,* deschide, în concepția lui M. Dorolle, noi posibilități de interpretare. „A raționa prin analogie înseamnă a lua drept punct de sprijin asemănarea a două raporturi pentru a conchide la o anumită asemănare sau chiar identitatea termenilor, sau asemănarea superficială a două raporturi pentru a conchide de la natura cunoscută (sau presupusă) a unuia din cele două (raporturi) la natura celuilalt" [38].

De unde valorile infinit variabile ale analogiei. Această posibilitate inepuizabilă de a stabili *raporturi de raporturi* îl îndreptățește pe Dorolle la a conchide asupra analogiei nu ca un procedeu metalogic cu fundament metafizic, ca la A. Cournot, ci la proprietățile

[37] O. Hamelin, *Du raisonnement par analogie,* apud M. Dorolle, *op. cit.,* p. 27.

[38] M. Dorolle, *op. cit.,* p. 47.

Scanned with CamScanner

intrinseci — strict logice — ale acestui mod de gîndire independent de celelalte forme de raţionament.

E. Rabier postulează analogia ca pe un principiu-fundament al procedeelor empirice, principiu logic care, în comparaţie cu inducţia (extensiune în abstract), este o *extensiune în concret*. Considerînd că analogia e un dublu proces de inducţie şi deducţie, Rabier o defineşte ca pe o inferenţă de la particular la particular. „Logicianul care vrea să aşeze cuvinte distincte unor lucruri distincte trebuie să numească exclusiv cu numele de *inducţie* generalizarea care fundamentează legea şi să desemneze cu numele comun de *analogie* în acelaşi timp deducţia prin care se aplică legea la cazurile particulare vizate fără îndoială de lege şi *sensibil identice* cu cazul abstract formulat în lege dar care (cazuri particulare) realmente diferă (de acest caz abstract), ca şi deducţia prin care se extinde o lege la cazuri *sensibil diferite* de cazul abstract al legii şi de cazurile concrete pe care le vizează“ [39].

Acest mers din aproape în aproape leagă analogia în principal de deducţie. În concepţia lui Rabier, nici majora nici minora nu au valoarea unei implicaţii esenţiale, orice deducţie reducîndu-se în cele din urmă la forma unei analogii căci, consideră el, „nu există în lumea reală nici două fiinţe, nici două fapte identice din toate punctele de vedere“ [40]. M. Dorolle consimte că „*anumite* deducţii pot să nu fie decît analogii mascate sub forma verbală a unui silogism prin echivocuri ca acela al prezenţei aparente a unui termen mediu sau a propoziţiilor de formă universală care nu sînt în realitate decît colecţii de cazuri individuale analoge“ [41].

În esenţă, el pledează însă pentru specificitatea analogiei, pentru deosebirea ei netă atît faţă de deducţie cît şi de inducţie, pentru caracterul complementar al acestor operaţii logice. Analogia — subliniază M. Dorolle — este specifică gîndirii care se caută, deducţia este specifică gîndirii care are certitudinea de a se fi regăsit.

---

[39] E. Rabier, *Logique*, p. 251, apud M. Dorolle, *op. cit.*, p. 50.
[40] M. Dorolle, *op. cit.*, p. 119.
[41] *Idem*, p. 126.

Scanned with CamScanner

Dar caracterul lor este complementar și contribuția lor este la fel de însemnată în procesul gîndirii științifice. Accentul, în logica științei moderne, este pus însă pe analogie. Dorolle întrevede depășirea distincțiilor dintre operațiile din logica clasică : legi, definiții etc., prin ideea generală de *relații,* mai exact de relații esențiale, sau constitutive. Căci jocurile inferențelor analogice stau la baza tuturor funcțiilor gîndirii. Analogia reprezintă întotdeauna un mers înainte, o mișcare progresivă. Ea încadrează, sub ideea generală a unei forme de variație a fenomenelor, un întreg sistem de fapte.

Analogia este legată de gîndirea probabilă ; ea se bazează pe rațiuni intelectuale, pe opinie (belief), pe convingere în sens de asertabilitate garantată. În acest sens, ea amintește principiul leibnizian al rațiunii suficiente.

Dorolle însă pune accentul pe demersul logic, pe mișcarea gîndirii care trece ritmic de la un raport la altul, de la relații simultane și similitudini constitutive la generalizări și teorii. „Raționamentul prin analogie este acela care, din aproape în aproape, formează întreaga țesătură a gîndirii și însăși substanța ei“ [42].

Analogia reprezintă drumul științei în mers. Investigînd domeniul posibilului gîndirea se construiește pe ea însăși, transpunînd în structuri noi structurile deja cunoscute. „*A raționa prin analogie înseamnă a construi gîndirea* la toate gradele... de la cele mai simple ale spiritului copilului... pînă la formele cele mai înalte ale științei moderne“ [43].

Am procedat la stabilirea rolului analogiei în știința modernă prin această primă determinare negativă : analogia nu poate fi redusă nici la inducție nici la deducție, ci este un produs specific și fundamental.

Cea de a doua determinare negativă se adresează tendinței frecvente de a reduce modelele la analogie. Or, analogia stă la baza constituirii anumitor tipuri de modele dar nu reprezintă procesul de elaborare a modelelor.

P. Achinstein propune patru tipuri de modele : reprezentaționale, teoretice, imaginare și bazate pe analo-

[42] *Idem,* p. 176.
[43] *Idem,* p. 178.

Scanned with CamScanner

gie. Analogia — precizează el — joacă de asemenea un rol important în elaborarea modelelor reprezentaționale și este presupusă în celelalte tipuri de modele. Fiind preocupat în principal de definirea și înțelegerea conceptelor, Achinstein stabilește însemnătatea analogiei în funcție de concepte și de rolul lor în teorii ; similitudinile cu alte cazuri cunoscute anterior dau posibilitatea de a formula noi principii și de a extinde teoriile și conceptele asupra unor cazuri noi [44].

De remarcat că aceste similitudini nu sînt numai fizice, perceptibile, ci pot fi și abstracte, generînd analogii în măsura în care duc la stabilirea unor noi relații logice. Este vorba aici, deci, de analogia nu numai referitoare la termeni, ci și la raporturi, așa cum am văzut că este teoretizată de E. Rabier. De asemenea, arată Achinstein, constatarea similitudinilor nu este mecanică, ci pune în evidență principii fizice, considerații geometrice etc. Asemănarea între două fenomene x și y se referă la complexul de relații stabilite, la *structuri*. Există însă și relații neasemănătoare și acestea trebuie, la rîndul lor, elucidate.

Referindu-se la empiriștii logici, Achinstein remarcă tendința de a confunda analogia cu izomorfismul sintactic : „...similitudinea relevantă sau «analogia» între un model al unui lucru considerat aici și tipul de fenomen supus modelării constă într-un izomorfism nomic, i.e. un izomorfism sintactic între două ansambluri corespunzătoare de legi“ [45].

P. Achinstein subliniază că similitudinile pe care se bazează analogiile nu sînt pur formale, ci includ similitudini între „designata“, între obiectele pe care termenii le desemnează într-un anumit sistem de ecuații. Similitudinile fizice sînt relevante pentru analogii și nu pot fi discernate numai prin contemplarea unor formule neinterpretative. C. Hempel distinge în cele din urmă între analogii și modele teoretice.

Aceeași viziune asupra modelului ca o interpretare a calculului formal, identificînd însă modelul cu analogia,

[44] P. Achinstein, *Concepts of Science*, Baltimore, Maryland, The John Hopkins Press, 1968, p. 208.
[45] *Idem*, p. 244.

Scanned with CamScanner

există la E. Nagel, care folosește în mod interșanjabil acești doi termeni, la Braithwaite și la Mary Hesse [46].

Achinstein conchide asupra imposibilității de a construi o singură teorie referitoare la multiplicitatea de sensuri și interferențe ale modelelor și analogiei și se rezumă la o analiză critică a diverselor opinii în acest domeniu, legîndu-le de teorii și de conceptele teoretice. În esență, el subliniază caracterul prea îngust al concepției empirist-logice asupra modelului ca un calcul neinterpretat și asupra reducerii lui la analogie.

Studiul modelelor și al analogiei rămîne un deziderat și un program, un proces în plină desfășurare, iar analogia este din ce în ce mai frecvent considerată ca un fundament al gîndirii științifice.

Preocupat de asemenea de a distinge între *teorie, model* și *analogie,* E. McMullin valorifică precizarea adusă de Achinstein cu privire la imposibilitatea de a confunda modelul cu analogia. El constată că modelul este în mod frecvent menționat ca o analogie în diferite domenii. „Dar el însuși nu este o analogie, așa cum Achinstein ne-a amintit în mod corect. Și, în anumite cazuri, poate să nu existe nici o dimensiune analogică semnificantă care să i se asocieze“ [47].

Pledînd pentru fundamentele euristice ale inferențelor, pe lîngă aspectele lor demonstrative, A. Uyemov se ocupă de inferențele prin analogie, cărora le subordonează atît inducția cît și deducția. El se sprijină pe analogia aristotelică, făcînd trecerea de la o serie de proprietăți comune ale unor obiecte în comparație cu proprietățile comune ale altor obiecte. Aristotel vede în analogie o identitate de relații, iar în paradigmă o inferență prin analogie în general. Această inferență nu poate fi redusă la inducția prin enumerație, așa cum de pildă procedează Mary Hesse atunci cînd identifică analogia cu inducția.

---

[46] P. Achinstein notează că Mary Hesse a trecut la distincția între modele teoretice și analogie în lucrarea sa *Models and analogies in Sciences*, London, 1962, după ce, într-o serie de articole anterioare ea identificase acești doi termeni.

[47] E. McMullin, *What do physical models tell us*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, III, edited by B. van Rootselaar and J. F. Staal, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1968, p. 389.

Scanned with CamScanner

Uyemov pune accentul pe caracterul prin esență *relațional* al analogiei. Simplele relații la nivelul deducției cuprind aspectul demonstrativ al inferenței. Există însă și fundamente *euristice* ale inferențelor. Inferențele de tipuri diferite sînt legate de niveluri diferite ale analizei logice.

Considerînd deducția ca aparținînd primului nivel al analizei logice, aspectul demonstrativ, analogic aparține fundamentelor euristice, celui de al doilea nivel al analizei logice. Inferența deductivă poate fi considerată ca un mod sui-generis al inferenței prin analogie. Structura logică a premisei fiind interpretată ca prototipul structurii logice a concluziei, deducția se înscrie ca o paradigmă. În cadrul concepției asupra structurii logice compuse din obiecte, proprietăți și relații, Uyemov plasează contribuția sa în confruntarea dintre nominalism și realism, dînd o soluție materialistă realismului și respingînd orice formă de nominalism.

Iar consecința, pe plan logic, cu privire la analogie este următoarea : „Este suficient să susținem generalizarea că există condiții logice definite ale demonstrării inferențelor euristice și reciproc condiții euristice definite pentru inferențe demonstrative“ [48].

Un loc însemnat, de prim ordin, îl acordă J. Wilkinson analogiei deoarece, mai mult decît forma gîndirii, interesează demersul ei metodologic. „Ar părea de fapt că nici inducția n-ar mai fi de primă importanță ; analogia pare a fi ajuns cea mai importantă metodă a științei“ [49]. Wilkinson menționează că, îndreptat în sensul descoperirii noului, rolul analogiei este, în știința modernă, evident. „Totuși analogia nu poate fi dusă prea departe ; intuiția este condiția ei necesară“ [50].

Accentul pus pe intuiția care sesizează cauza adîncă, rațiunea raporturilor stabilite prin proporție și asemă-

---

[48] A. Uyemov, *Demonstrative and heuristic aspects in the logical modeling of science*, în „Logic, Methodology and Philosophy of Science“, IV, Edited by P. Suppes, L. Henkin, Ath. Joja, Gr. C. Moisil, North Holland Publishing Company, Amsterdam, London, 1973, p. 414—415.

[49] John Wilkinson, *Methodology of Science*, în *Contemporary Philosophy*, vol. II, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968, p. 93.

[50] *Idem*, p. 105.

Scanned with CamScanner

nare ne amintește de teza aristotelică a analogiei principiilor bazate pe intuiție.

E. H. Hutten semnalează că interpretarea parțială a unei situații experimentale noi, în vederea unei teorii, este dată de model. Transferul acestei semnificații parțiale la întreaga teorie are loc pe baza analogiei. „Distincția familiară între analogia formală și cea materială poate fi caracterizată prin două tipuri de relații diadice, de similitudine și cauzalitate. Astfel noi trebuie să separăm problema logică a justificării inferenței prin similitudine și problema cauzală a deciziei dacă tipul de relație parțială implicată în analogie este acceptabil... Analogia este astfel analizată în termenii unei rețele de relații bidimensionale. Modelele se pot baza pe analogii formale sau materiale ; dar cele din urmă sînt de prim interes deoarece ele încorporează în mod predicativ datele empirice“ [51].

Aspectul cauzal și cel predicativ, stabilirea pe plan logic a unui complex de relații care ordonează datele experimentale, prioritatea acordată din punctul de vedere al valorii și al fundamentării analogiei în comparație cu formele clasice de raționament — inducția și deducția — și rolul hotărîtor al intuiției ne determină să considerăm că logica actuală, continuînd tradițiile raționaliste, tinde să facă din analogie un principiu fundamental al procedeelor moderne de cercetare.

În sprijinul acestei teze pledează o serie de elemente aparținînd meditației din ultimii ani ai vieții matematicianului și filosofului elvețian Paul Bernays. Lui i se datorează articolul-program *Sur le platonisme des mathématiques* [52], lucrare de referință care a teoretizat tendințele — pe atunci incipiente — ale acestui curent în filosofia matematicii, legat, alături de cealaltă tendință — nominalismul —, de reînnoirea problematicii universalului în cadrul semanticii moderne.

În ultimul număr al revistei „Dialectica“ pe anul 1978, închinat memoriei lui P. Bernays, Andreas R. Raggio subliniază că analogia a fost principiul călăuzitor

---

[51] E. H. Hutten, *Scientific Models* în : *Contemporary Philosophy...*, vol. II, p. 126.

[52] *„L'enseignement mathématique“*, tome XXXIV, 1935, p. 52—69.

Scanned with CamScanner

al filosofiei sale matematice. Nu-i putem atribui lui P. Bernays o *teorie* a analogiei ca la Aristotel sau Toma d'Aquino. În schimb, analogia reprezintă în opera lui atît o interpretare filosofico-metodologică a teoriilor matematice, cît și un mijloc euristic „pentru a reactualiza formarea unor noi noțiuni matematice“ [53]. A. R. Raggio consideră că P. Bernays, discernînd între *deducție* și *fundamentare (prin analogie)*, reia „un motiv tipic aristotelic“ și-l transpune într-un mediu în aparență cu totul deosebit, cel al cercetării fundamentelor matematicii“ [54].

În cadrul teoriei mulțimilor, atunci cînd subliniază unitatea între diversele aspecte ale mulțimilor potențiale, P. Bernays impune termenul de *„unitate analogică“* deosebind-o net atît de unitatea unor noțiuni abstracte, ca în platonism, cît și de unitatea funcțională și *notațională* specifică nominalismului. Această unitate analogică este capabilă să organizeze domenii variate ale cunoașterii matematice.

După cum în filosofie existența unei unități analogice între noțiunile kantiene de *transcendent* și *imanent*, dintre *în sine* și *pentru noi* (*an sich* și *für uns*) face posibilă legătura dintre incognoscibil și cognoscibil și creează o punte între aceste două aspecte ale granițelor kantiene, tot astfel ea constituie un principiu general al formării teoriilor matematice. „Nu este întîmplător că deosebirea esențială dintre unitate strictă și unitate analogică se exprimă tocmai prin deosebirea ce revine în toate teoriile matematice, inclusiv în matematică (în propoziția de incompletitudine) și anume deosebirea dintre „există un x astfel că pentru orice y“ și : „pentru toți x există un y“ [55].

Bernays consideră important că pentru orice proprietate a universului mulțimilor există o mulțime care să o reflecte. Opunîndu-se în mod constant neopozitivismului, el a semnalat adeseori deformarea inutilă și nejustificată pe care teoria noțiunii a suferit-o în cadrul acestui curent.

---

[53] Andreas R. Raggio, *Die Rolle der Analogie im Bernays Philosophie der Mathematik*, „Dialectica“, 32, 3—4/1978, p. 201.
[54] *Idem*, p. 202.
[55] *Idem*, p. 206.

Scanned with CamScanner

Sublinierea rolului constitutiv al *analogiei* în axiomatizarea teoriei mulțimilor reprezintă un exemplu ilustrativ pentru efortul său de a reînviora speculația rațională a gîndirii teoretice. Încă din 1949, cu prilejul Congresului Internațional de Filosofie de la Amsterdam, în comunicarea intitulată *Reînnoirea temelor raționale*, P. Bernays afirma: „Pe baza noii noastre concepții asupra metodei de cunoaștere raționale (vernünftigen) este reluată teoria speculației raționale în sensul eforturilor lui Spinoza și Leibniz, dar pe noi fundamente ale teoriei cunoașterii“ [56].

Continuitatea și adîncirea acestor preocupări este atestată de contribuția lui P. Bernays la discuțiile în jurul conceptului de *raționalitate*. Cu prilejul aniversării lui K.. Popper, P. Bernays încearcă să caracterizeze raționalitatea prin alte trăsături decît cele relevate de epistemologia critică.

Raționalitatea implică, după el, un element *conceptual* transcendent percepției, care constituie o *sursă de inteligibilitate* și are un pronunțat accent *creativ*. El o leagă de problema *evidenței în matematică* și de *intuiția intelectuală carteziană*. Cu tot deductivismul său strict, K. Popper a fost determinat în discuție să recunoască acest factor creativ și să admită finalmente că raționalitatea este un *amestec de imaginație și de critică* [57].

Teza după care raționalitatea nu constă numai în conformitate cu regulile sau schemele sugerate de logica simbolică sau de teoria modelelor, sublinierea proprietăților *dinamice* și *creatoare* ale *raționalității moderne* este o interpretare nouă și fecundă la care *principiul analogiei* și-a adus contribuția.

---

[56] Apud A. R. Raggio, *op. cit.*, p. 207.

[57] The *Philosophy of K. R. Popper*, ed. by A. Schilpp, The Library of Living Philosophers, vol. XIV, Open Court, La Salle, Illinois, 1974, t. II, p. 1112.

Scanned with CamScanner

VII. ȘTIINȚA ȘI VALORILE UMANE ÎN PERSPECTIVĂ INTERDISCIPLINARĂ

Progresele spectaculare ale științei și tehnicii în secolul nostru au deschis problematicii filosofice clasice noi perspective, au atras atenția asupra unei discipline filosofice fundamentale — antropologia — și asupra întregului sistem al științelor umane. Umanismul clasic tinde să fie considerat un umanism al științei și tehnicii moderne. Vertiginoase și ireversibile, aceste progrese impun o nouă așezare a valorilor tradiționale.

„Nu, să nu-l reînlănțuim pe Prometeu, ci dimpotrivă, să aplicăm spiritul științific pentru a găsi soluții dificilelor probleme ale existenței noastre actuale" — spunea, cu trei decenii în urmă, F. Joliot-Curie [1].

Pe planul gîndirii filosofice, am ales trei teme a căror amploare și frecvență atît în preocupările savanților cît și ale filosofilor ne-au determinat să le considerăm de însemnătate majoră : I. Tensiunea între specializare și aspirația către universalitate ; II. Dezideratul unei noi antropologii filosofice, fundament al axiologiei ; III. Noosfera și umanismul științei moderne.

I. Poate că cea mai puternică și mai răsunătoare critică adusă specializării a fost și a rămas, într-un anumit sens, cea a filosofului spaniol Ortega y Gasset a cărui influență tardivă se face și azi resimțită îndeosebi în țările din America Latină. Specializarea, spune el, face din omul de știință un primitiv, un barbar modern. Restrîngîndu-se într-un cîmp intelectual din ce în ce mai limitat, specialistul pierde astfel contactul cu alte

---

[1] Frédéric Joliot, *Le Parti de Prométhée*, în *Panorama des Idées Contemporaines*, sous la direction de Gaëtan Picon, Paris, Gallimard, 1957, p. 752.

Scanned with CamScanner

domenii ale științei, cu interpretarea integrală a universului, singura care merită numele de știință, cultură, civilizație. Știința modernă permite fragmentarea fiecărui domeniu de investigație, favorizează gîndirea mecanică prin folosirea unor procedee stereotipe și prin lipsă de orientare teoretică. Și totuși, recunoaște Ortega y Gasset, cu toată îngustimea acestui cîmp vizual, fiecare om de știință, muncind în celula laboratorului său ca albina într-un fagure de miere, face să progreseze știința respectivă ca și enciclopedia gîndirii în ansamblul ei [2].

În cadrul concepției sale existențialiste — pe plan epistemologic cu accentuate nuanțe iraționaliste — Ortega y Gasset pune accentul pe cele mai intime resorturi ale vieții individuale și ale creației științifice. Cu tot pesimismul și criticismul care-l caracterizează, el are totuși meritul de-a fi formulat unele probleme care aveau să-i frămînte pe savanții fizicieni de înaltă ținută umanistă din deceniile următoare.

Pentru Robert Oppenheimer „relațiile dintre descoperirile științifice și ideile generale sînt secrete, intime și greu de sesizat". El este convins că „noile descoperiri în fizica atomică procură fără îndoială corespondențe valabile, pertinente și înalt necesare cu problemele umane străine domeniului actual al științei și actualelor sale frontiere" [3].

În imaginea bine cunoscută de o rară frumusețe plastică, în care Oppenheimer compară știința cu o casă, o încăpere relativ liniștită se numește teoria cuantelor sau teoria atomică. Este opera generației anterioare, în care tinerii de azi vin, fac studii, schimbă uneori aranjamentul unei mobile și trec apoi în altă încăpere sau în aripi noi ale clădirii. Uneori privesc pe fereastră. Construcția în ansamblul ei este de o formă neregulată, în veșnică schimbare. Noi săli se adaugă sau se suprapun. Descoperirile științifice au modificat concepția oamenilor despre ceea ce se află în afara acestei case ; tot ceea ce

[2] Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1931, cap. XII Die Barbarei des Spezialistentums, p. 121.

[3] J. R. Oppenheimer, *La science et le bon sens*, Paris, Gallimard, 1955, p. 14.

Scanned with CamScanner

aparține naturii umane, trecutului, istoriei ei, muncii științifice cu satisfacțiile și eșecurile sale.

Este evident că nici un savant nu știe mult în raport cu inepuizabila știință și că niciodată nu va cunoaște în toate detaliile și armonia lor minunile dezvăluite într-o ramură unică a unei singure științe. Dar este posibil să descopere treptat lumi pînă acum necunoscute. Unitatea științei este asimptotică ; științele se fecundează unele pe altele ; ele se dezvoltă prin experiențe și inițiative comune. Unitatea este astfel virtuală ; ea nu este nici globală, nici ierarhică. Progresul științei nu se va opri niciodată atît timp cît vor exista oameni.

„O mare descoperire este o operă de artă — spune R. Oppenheimer — și noi credem cu tărie și neclintit că ea este bună în sine. Ea este de asemenea un instrument pentru urmașii noștri care o vor utiliza la alte cercetări mai profunde ; un instrument pentru tehnică, pentru artele practice și pentru îndeletnicirile umane“ [4].

Această tendință spre unitate se reflectă și în preocupările de formare a viitorilor cercetători, ingineri și tehnicieni. În cartea sa *Recherche et chercheurs scientifiques* (1964), savantul francez Pierre Auger analizează problemele specializării în lumea contemporană. 90% din numărul savanților și cercetătorilor științifici care au existat de la începutul istoriei trăiesc în prezent. Pe baza datelor statistice se constată că activitatea științifică se dublează la fiecare 10 ani. Subdiviziunile fiecărei științe, excesul de specializare au făcut să se nască o mișcare inversă sau mai degrabă complementară specializării, cea a sintezelor interdisciplinare. Evantaiul divergent al temelor de cercetare științifică este astfel parcurs de linii oblice care dau ansamblului unitatea sa.

Ar fi interesant de studiat factorii sub influența cărora s-a produs această multiplicare a disciplinelor particulare și acest efort de sinteză. Granițele însele dintre știința pură și știința aplicată și-au pierdut valabilitatea ; ele nu fac decît să alterneze jocul firesc dintre cunoaștere și acțiune.

Dacă descoperirile științifice măresc în mod vertiginos numărul cunoștințelor de detaliu, în același timp

[4] *Idem*, p. 145.

Scanned with CamScanner

apar noi idei directoare ca : „structură“ sau „informație“ care unifică, permițîndu-ne să îmbrățișăm cu o singură privire o multitudine de domenii particulare ale cercetării. Este raționalitatea într-o nouă accepție : creatoare, dinamică, sintetică, aplicată științei în mers [5].

Universul accesibil cunoașterii precise a omului a crescut, în ultima jumătate de secol, de un miliard de miliarde de ori în dimensiunea spațiului. Au apărut domenii noi, referitoare la comportarea materiei și a energiei în condiții extreme : temperaturi înalte și joase, cîmpuri electrice și magnetice extreme, cîmpuri de gravitație nule sau foarte puternice, energii foarte înalte sau foarte slabe.

Pierre Auger insistă asupra caracterului interdisciplinar al celor mai multe cercetări actuale, unde intervin în același timp matematica, biologia și științele umane. Matematizarea tuturor științelor este un proces la care asistăm în ultimele decenii ; e vorba de aplicarea matematicilor moderne, calitative, în care structurile permit unificarea. Dar, în același timp, se resimte intervenția crescîndă a biologiei și îndeosebi a biologiei umane la toate gradele de cercetare fundamentală și aplicată. Rolul observatorului în măsurători, exigențele mentalității cercetătorului în utilizarea rezultatelor experimentale se dovedesc a fi sursa unor descoperiri fundamentale în fizică. Fondul ultim uman al unor progrese în științele aplicate a determinat crearea unor departamente de biologie în domeniul energiei atomice, al cuceririi spațiului, al agriculturii. Această mișcare în dublu sens contribuie la unificarea gîndirii științifice.

De aceea, în formarea savantului și a tehnicianului se înfruntă două tendințe : una vizează specializarea precoce, încă din timpul studiilor școlare și universitare, iar cealaltă, generală, mai suplă, care dă la timp un bagaj de cunoștințe interdisciplinare, capabil a fi adaptat ulterior la un domeniu bine definit. Această din urmă

[5] Crizantema Joja, *Le sens moderne de la rationalité dans la philosophie des sciences*, comunicare prezentată la al XV-lea Congres de istorie a științelor, Edinbourg, 9—19 august 1977, publicată în „Revue Roumanie des Sciences Sociales“. Série de Philosophie et Logique, nr. 2/1978.

Scanned with CamScanner

formație, urmată de cîțiva ani de specializare, s-a dovedit a fi, după opinia unor cercetători, cea mai eficace [6].

Pentru Schrödinger orice știință specializată nu are valoare decît în măsura în care contribuie la cunoaștere în general. Acesta este sensul adînc al umanismului științei contemporane. Raționalismul antic a avut un profund sens umanist, deși gîndirea rațională a pătruns mai întîi studiul naturii pentru a ajunge abia mai tîrziu la studiul sufletului omenesc. Această tendință devine culminantă la Plotin și în curentul neoplatonismului care marchează sfîrșitul filosofiei antice. „Dar noi, noi cine sîntem ?“ — se întreabă din nou Schrödinger, după 18 secole de la înțeleptul Plotin. Întrebarea, tulburătoare dar fundamentală, se prelungea la Plotin într-o ipoteză de natură antropologică, într-o sinteză a conștiinței individuale cu spiritul universal care amintește de moderni : Spinoza, Leibniz și Bergson.

E. Schrödinger își pune cu toată acuitatea problema specializării. Ansamblul de cunoștințe într-o anumită ramură are, desigur, rezultate practice ; ele au transformat tehnologia, industria, arta inginerească, au modificat întregul nostru mod de viață. Dar *valoarea* lor este în cele din urmă *umană, umanistă*. Științele naturii stau pe același plan cu celelalte științe : istorie, filologie, istoria artei, arheologie. Fiecare disciplină luată în parte nu are valoare ; numai ansamblul lor are un scop și o valoare și aceasta în măsura în care răspunde dictonului de la Delfi : „cunoaște-te pe tine însuți“ și discursului succint dar impresionant al lui Plotin : „Dar noi, noi cine sîntem ?“. „Cunoașterea izolată pe care un grup de specialiști — spune Schrödinger — a obținut-o într-un cîmp îngust nu are în ea însăși nici o valoare, de nici un fel ; ea nu are valoare decît în sinteza care o reunește cu tot restul cunoașterii și numai în măsura în care ea contribuie realmente, în cadrul acestei sinteze, la formularea unui răspuns la întrebarea : cine sîntem noi ?“ [7]

---

[6] Pierre Auger, *Rercherche et chercheurs scientifiques*, Paris, P.U.F., 1964, p. 3 ; 13—15 ; 31 ; 34.

[7] E. Schrödinger, *Science et humanisme. La physique de notre temps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 17.

Scanned with CamScanner

II. Omul în univers, în lumina științei actuale, iată o temă fundamentală pentru antropologia filosofică a secolului XX.

Cu prilejul comunicării pe care am prezentat-o la Congresul de filosofie de la Mexico City [8] consacrat problemei naturii umane, evocam fundamentele filosofice, alături de cele științifice ale antropologiei în secolul luminilor. Evoluția ulterioară a acestei discipline în secolele XIX și XX s-a dovedit a fi îndeosebi scientistă, ea ocupîndu-se de studiul raselor umane sau de măsurări ale craniului în timp ce probleme ale originii istoriei civilizației și ale moravurilor intrau treptat în sfera etnologiei.

O tendință mai recentă, remarcată de G. Gusdorf în al său *Tratat de metafizică*, face din antropologie o disciplină fundamentală a grupului de științe umane: psihologie, istorie, sociologie, permițînd o interpretare pozitivă a comportamentelor individuale. În diviziunea fundamentală — științe ale naturii, științe ale omului — este implicat un joc logic și epistemologic, în care cunoașterea se repliază asupra ei însăși, știința este calificată drept domeniu de selecție a valorilor; destinul umanității este jucat în ordinea cunoașterii științifice. Este necesară o subordonare a acestor rezultate sistemului clasic de valori, *stabilirea perspectivei axiologice a antropologiei* [9].

Poate că nu a fost în intenția lui Husserl, dar discipolii săi văd în fenomenologie, în psihologia sa descriptivă (opusă celei naturaliste) o *antropologie* filosofică. Astfel, M. Wild, în colocviul de la Royaumont închinat lui Husserl, în 1957, referindu-se la lucrarea clasică a acestuia *Criza științei europene și filosofia transcendentală*, vede în antropologie o disciplină noetică [10]. Omul în mediul său — Lebenswelt, cadrul spațio-temporal tradus în discursul cotidian — este obiect al filosofiei

---

[8] Crizantema Joja, *L'anthropologie philosophique à l'époque des Lumières*, în Memoria del XIII. Congresso International de Filosofia (Mexico D.F.), 7—14 sept. 1963, vol. III, p. 165.

[9] G. Gusdorf, *Traité de Metaphysique*, Paris, Libr. Armand Colin, 1956, p. 161—162.

[10] M. J. Wild, *L'anthropologie philosophique et la crise des sciences européennes*, în „Husserl, Cahiers de Royaumont-Philosophie", No. III, Paris, Les Editions de Minuit, 1959, p. 272.

Scanned with CamScanner

științei (în înțeles anglo-saxon). Diverse discipline, arăta M. J. Wild, concură pentru a studia variate structuri care caracterizează existența umană în lume : economia, viața socială, igiena, educația, arta etc. Dar toate acestea presupun o disciplină fundamentală pe care Husserl o numește „știința universală a omului în raport cu ființa sa psihică, individuală și socială“ [11].

Structura lumii, subliniază Husserl, nu este un ansamblu de lucruri, ci o ordine de semnificații. Dintre toate disciplinele filosofice, antropologia este cea mai centrală și de asemenea cea care se apropie cel mai mult de științele exacte. Cuvintele filosofie, știință desemnează o clasă specială de creații culturale (Kulturgebilde) — valori. Filosofia supune ansamblul experienței *normei ideale de adevăr*. Ideea generală de adevăr devine norma universală a tuturor realităților și a tuturor adevărurilor care dirijează viața umană. Această schimbare afectează, de asemenea, toate normele tradiționale : cele de drept, frumusețe, finalitate. Antropologia devine fundament al axiologiei. La aceasta se adaugă sensuri noi acordate rațională, care, desfășurată în cadrul științelor spiritului, este o rațională în perspectiva universalului și a infinitului [12].

Or, tocmai aceste sensuri noi acordate rațională investeau, în concepția lui Husserl, filosofia, în mod special antropologia, cu misiunea de-a depăși criza științei și a conștiinței europene în pragul celui de al doilea război mondial [13].

În același sens au evoluat și științele naturii, care au trecut de la faza finită, empirică, *descriptivă*, referitoare la realitățile finite din mediul înconjurător, la faza *explicativă*, fizico-chimică, pentru a ajunge în epoca noastră, odată cu aplicarea metodelor *matematice*, să vizeze *infinitul* prin formularea legilor universale și prin înscrierea în sfera posibilului. Pe această bază întrevede Husserl stăpînirea naturii de către tehnică.

---

[11] *Idem*, p. 275.

[12] E. Husserl, *La crise de l'humanité européene et la philosophie*, în „Revue de Métaphysique et de Morale“, nr. 3, 1950, p. 242—243 ; 246—247. Conferință ținută la Kulturbund din Viena, la 7 mai 1935.

[13] *Idem*, p. 257—258. Vezi și M. J. Wild, *op. cit.*, p. 291.

Scanned with CamScanner

Filosofia, care a apărut în antichitate ca o cosmologie, trebuie să devină azi, în viziunea lui Husserl, în primul rînd o *comprehensiune a spiritului*, o *antropologie*. Ea este în măsură să depășească raționalismul naturalist și obiectivist [14]. Fenomenologia lui Husserl ne oferă ea însăși o structură intențională, un model al unei antropologii filosofice. Eliberată de interpretările idealiste, antropologia pe care o implică poate constitui un fundament — trunchiul unor ramificații interdisciplinare care mediază științele naturii referitoare la om, științele umane și disciplinele filosofice axiologice. Aportul său apare pozitiv în raport cu al lui Heidegger care neagă statutul de disciplină științifică acestei „ontologii regionale" — în termeni heideggerieni — care este antropologia. În fond, după cum am arătat cu alt prilej, pretinsa ontologie a lui Heidegger sfîrșește prin a fi o antropologie existențialistă [15].

Dimensiunea cosmică a omului este în mod pregnant evidentă în opera lui Teilhard de Chardin. Fenomenul uman încadrat pe scara spațio-temporală a cosmosului îmbină date ale unor discipline diverse : cosmologie, geologie, paleontologie, biologie comparată, psihologie, tehnologie pentru a ajunge la o viziune spiritualistă. Valoarea este a *modelului* în sine, a *paradigmei asupra evoluției și antropogenezei* și nu a concepției sale generale asupra vieții sociale și a destinului umanității. Lucrarea sa *Locul omului în natură* se desfășoară ca un poem într-o ascensiune istorică bazată pe un proces de *complexificare materială* și *interiorizare psihică*, avînd drept punct final hominizarea și, odată cu ea, noosfera — acea pînză gînditoare care acoperă planeta, suprapunîndu-se biosferei [16]. Omul, asupra căruia și în care universul se înfășoară apare drept un caz tipic de mutație, unic în genul său, o emergență în cadrul „misiunii antropoide", în pliocen. Emergența conștiinței este, la

[14] M. J. Wild, *op. cit.*, p. 249.

[15] Crizantema Joja, *Problema realității în metafizica secolului al XX-lea*, în *Studii de filosofia științei*, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 87.

[16] Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, Paris, Albin Michel, 1965, p. 111 ; 45 ; 100 ; 112.

Scanned with CamScanner

rîndul ei, un fenomen unic, cel al apariției cugetării, deznodămîntul unui efort biosferic de cerebralizare.

Încercînd să aplice acest model cosmogenezic și biologic vieții umane, sociale și spirituale, viziunea lui Teilhard de Chardin — deși în linii mari optimistă — se repliază asupra ei însăși, se închide sau oscilează între alternative și sfîrșește în teologism. Rămîne efortul de-a descifra în datele antropologiei științifice sensuri filosofice și fundamentul unui sistem de valori.

III. Mai semnificativ și fecund ni se pare transferul conceptului de noosferă în organizarea și politica științei. Pierre Lelong, de la Institutul H. Poincairé, relevă tensiunea dintre știință ca o entitate vizînd universalul și diversele discipline și tehnici speciale (în laborator adevărul are mai întîi un aspect tehnic). Știința unei epoci oferă, într-o anumită lumină, spectacolul unei opere umane grandioase. La scara umanității ea poartă numele de *noosferă*. Pentru ce cercetăm, pentru ce și cum intervine societatea asupra științei inflexionînd cercetarea către praxis ? Către ce viitor se îndreaptă această imensă activitate umană ? [17]

Pentru unii savanți ca Jacques Monod, noosfera este însăși bucuria acestei cunoașteri obiective luate în sine, legată exclusiv de o etică a cunoașterii. „Trebuie, spune el, să sistematizăm această etică, să-i degajăm consecințele morale și politice, să o răspîndim și să o predăm, căci ea este creatoare a lumii moderne. Etică dominantă pentru că este voință de putere, dar de putere exclusiv în noosferă“ [18].

Este o reacție față de tendința opusă care, unind cercetarea cu practica în formula R.D. (Recherche et Développement), face din noosferă cadrul unei dinamici a interrelațiilor dintre „a ști“ și „a acționa“. Praxisul exercită presiuni sociale pentru a dirija știința către util, către binele societății [19]. Dar, în cele din urmă, spune

---

[17] Pierre Lelong, *L'attitude du savant envers la connaissance et l'invasion de la praxis*, în *Contemporary Philosophy*, vol. II, Firenze, La nuova Italia editrice, 1968, p. 483—484.

[18] J. Monod, *De la biologie moléculaire à l'éthique de la connaissance*, apud. P. Lelong, *op. cit.*, p. 486.

[19] Pierre Lelong, *op. cit.*, p. 495.

Scanned with CamScanner

P. Lelong, un personaj rămîne în acest spectacol mut, derutat, împovărat de întrebări. Este individul, omul meditînd asupra finalității tuturor acestor demersuri.

Într-adevăr, filosofiei îi revine misiunea de a răspunde la întrebarea : „Dar noi, noi cine sîntem ?“, de a se ocupa de om, de echilibrul său, de viața sa interioară, de liniile spirituale care-l leagă de umanitate, de omul creator și contemplator de valori.

Scanned with CamScanner

Partea a II-a

CĂTRE O FILOSOFIE A ŞTIINŢELOR UMANE

Scanned with CamScanner

I. ȘTIINȚE ALE NATURII. ȘTIINȚE ALE OMULUI

1. CLASIFICARE SAU DIVIZIUNE? SPECIFICUL REALITĂȚII UMANE

O *filosofie* a ştiinţelor umane cu un domeniu de preocupări bine determinat tinde să se afirme în ultimele decenii. În acest cadru, o *logică* a ştiinţelor umane își creează un statut și o problematică proprie. Criteriul de constituire teoretică a acestor discipline, definirea obiectului și a metodelor specifice este în mod permanent confruntarea lor cu ştiinţele naturii.

Există, spunea Aristotel în Introducerea la celebrul său *Tratat asupra părţilor animalelor,* care constituie și azi un model de abordare teoretică a problemelor biologiei, două moduri de a aborda o știință : sau de a-i studia *obiectul,* sau de a-i studia *metoda.*

De subliniat că pentru Aristotel metodologia nu este numai aplicarea unui mănunchi de procedee tehnice la studierea unor fapte izolate și a unor cazuri individuale, ci ea este legată de *paideia,* de acel proces complex de formare a omului, care nu-și găsește echivalent decît cu aproximaţie în termenii moderni de *Bildung* sau cultură. Deci numai o formaţie umanistă generală dă posibilitatea mînuirii unei metodologii legate de teorie. „În orice ordine de cunoaștere și de cercetare, cea mai simplă ca și cea mai înaltă, se pare că există două feluri de atitudini ; am numi pe prima știință a obiectului și pe cealaltă un fel de cultură. Căci numai un om cultivat poate fi apt să formuleze o judecată pertinentă asupra modului corect sau nu în care a fost făcută o expunere ; după acest indiciu putem recunoaște cultura generală iar rezultatul educaţiei este exact această aptitudine“ [1].

---

[1] Aristotel, *Traité sur les parties des animaux* (livre premier), I 639 a 1—10, Textes et traduction avec Introduction et Commentaire par J. M. Le Blond, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1945.

Scanned with CamScanner

Vom încerca, în această lumină, să analizăm, pe baza marii diviziuni operate azi în sistemul disciplinelor — științe ale naturii, științe ale omului — conceptele moderne de *structură* și *model*. Dar mai întîi cîteva considerații asupra acestei diviziuni însăși.

Diviziunea s-a impus în mod tranșant, dar firesc, dincolo de numeroasele încercări, după alte criterii de alcătuire a unui sistem al științelor. Este o diviziune din punctul de vedere al obiectului, care implică definiri și nuanțări. Ea își are originea în schița de sistematizare datorată savantului francez Jean Marie Ampère, care în al său *Eseu asupra filosofiei științei* (de remarcat că însuși termenul de *filosofia științei* apare acum pentru prima dată), împarte științele în *cosmologice* și *noologice*. Este una din cele mai sistematice încercări de a reduce cunoștințele umane la principii cît mai simple și unificatoare, repartizîndu-le în două serii paralele, ale căror rubrici sînt *cosmosul* și *noosul*, sau cum spunea el, *Mundus* et *Mens*.

Această diviziune, astăzi depășită, ne apare complicată și greoaie. Am evocat-o numai pentru că ea este sugestivă și utilă noilor procedee de investigație științifică. Dihotomia fundamentală, după Ampère, urmează noi diviziuni în patru specii și fiecare în patru subspecii. Împărțirea este simetrică și paralelă, deci aceeași atît la științele cosmologice cît și la cele noologice. Printr-o dialectică internă care schimbă, pe parcurs, criteriul *obiectului* cu acel al *metodei*, se stabilesc corespondențe metodologice — analogii, similitudini, distincții, continuități. Linearitatea devine circularitate iar dinamismul interrelațiilor disciplinare desemnează ascensiunea în spirală.

Diviziunea în științe ale naturii și ale omului sau ale spiritului *(Geisteswissenschaften)* a fost reluată și teoretizată de W. Dilthey, care încearcă să asigure o independență și metodă științelor spiritului. Postularea acestei diviziuni va avea îndelungate ecouri, ea va stîrni discuții și polemici. W. Dilthey a pus bazele *hermeneuticii*, proprie științelor spiritului, metoda care a deschis calea către fenomenologia lui Husserl, Scheler și Heidegger și care, după cum vom vedea, este reluată azi într-o nouă accepție.

Scanned with CamScanner

Experienţa imediată şi trăită ca totalitate unitară ne permite să sesizăm realitatea istorică şi realitatea umană, sub forma lor concretă şi vie. Acest lucru este posibil datorită „comprehensiunii din interior" specifică studierii omului şi imposibil de aplicat în ştiinţele naturii. Iar metoda de a releva infinita, bogata realitate a spiritului este *hermeneutica*.

„Esenţa interpretării constă în a transporta, aşa cum a fost experimentată, propria realitate trăită, într-un *mediu* istoric" [2]. O astfel de hermeneutică se află la originea tuturor ştiinţelor spiritului.

Omul trebuie să se modeleze pe el însuşi pentru a putea recunoaşte „semnele" venite de la altul. Acest proces se desfăşoară în mod creator, în scopul de a reproduce în sine însuşi viaţa celuilalt. „Noi vedem că un ansamblu este cunoscut pe această cale cu ajutorul diferitelor semne, determinate într-un mod foarte relativ şi cu colaborarea constantă a tuturor cunoştinţelor gramaticale, logice şi istorice, pe care cineva le posedă" [3].

Metoda lui Dilthey a avut multiple şi variate consecinţe. Substituind ontologiei tradiţionale o filosofie a omului privit istoric, Dilthey a sugerat generaţiei următoare să regîndească problema fiinţei. Punctul de vedere al lui Dilthey a fost însă depăşit. Husserl a ajuns, pe această bază, la o ontologie metafizică, iar Heidegger a folosit categoria de om istoric pentru a ajunge la fiinţa însăşi [4]. W. Dilthey a produs sciziunea metodologică între ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului, înlăturînd posibilitatea unor analogii şi continuităţi.

Hermeneutica devine teorie a cunoaşterii specifice ştiinţelor spiritului ; ea preconizează metoda comprehensiunii. Or, a înţelege *(verstehen)* nu înseamnă a explica *(erklären)*, explicaţia fiind proprie ştiinţelor naturii. Comprehensiunea nu este o funcţie raţională, ea apelează la forţele emotive ale sufletului. „Noi explicăm natura şi înţelegem omul" — spune Dilthey. A opune timpului biologic, care înseamnă repetiţie, timpul uman, care este creator înseamnă a defini omul prin devenirea sa crea-

---

[2] apud Etienne Gilson, Thomas Langan, Armand Maurer, *Recent Philosophy. Hegel to the Present*, New York, Random House, 1966, p. 97.

[3] *Ibidem.*

[4] *Idem*, p. 100.

Scanned with CamScanner

toare, înseamnă a separa radical științele omului de cele ale naturii.

„Motivele pentru care s-a creat obiceiul de a separa aceste științe (științele omului) de științele naturii și de a face din ele un tot aparte își au rădăcinile în profunzimile conștiinței pe care omul o are despre el însuși și în sentimentul caracterului total al acestei conștiințe“ [5]. Extrapolînd și singularizînd această metodă, Dilthey devine tributar unei concepții voluntarist-subiectiviste și antiintelectualiste.

„În acest regn al istoriei, actele de voință — în opoziție cu schimbările care se operează în natură, conform unei ordini mecanice și care, odată cu principiul închide în ea toate consecințele care vor urma — actele de voință, datorită unui consum de energie și unor sacrificii a căror importanță rămîne totdeauna prezentă pentru individ ca un fapt de experiență sfîrșesc prin a produce noul, iar acțiunea lor antrenează o evoluție atît a persoanei cît și a umanității. Ele (actele de voință) depășesc, în fața conștiinței noastre, repetiția automată și vană a faptelor naturale, această repetiție pe care unii și-o reprezintă ca pe un ideal al progresului istoric și în fața căreia se pierd ca în fața unui idol adoratorii evoluției intelectuale“ [6].

Dilthey distinge trei atitudini filosofice fundamentale :

1. Naturalismul — viziune materialistă în care cunoașterea realității își are fundamentul în studiul naturii iar interpretarea lumii spirituale este făcută în termenii lumii fizice (causalism și negativism).

2. Idealismul obiectiv. Lumea pare a fi un tot integral în care corpul și sufletul sînt îmbinate și indisolubil întrepătrunse (panteism, panenteism).

3. Idealism subiectiv sau „idealism al libertății“ pentru care adevărata realitate nu este universul fizic (ca în naturalism) și nici lumea-organism (ca în idealismul obiectiv), ci mai degrabă o realitate care se află dincolo de lumea simțurilor. Idealismul subiectiv, în termenii lui

[5] W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. L. Sauzin, Paris, P.U.F., 1942, apud Gaëtan Picon, *Panorama des idées contemporaines*, Paris, Gallimard, 1957, p. 254—255.
[6] *Idem*, p. 255.

Scanned with CamScanner

Dilthey este, începînd de la Platon, o adevărată filosofie metafizică, de fapt, filosofie metafizică prin excelenţă Este o schemă a independenţei spiritului faţă de natură, a transcendenţei sale. Este, consideră Dilthey, o filosofie dualistă.

Istorismul a avut meritul de a fi atras atenţia asupra caracterului specific al faptului uman-istoric şi de a fi iniţiat examinarea unor probleme metodologice ale istoriei. Dar iraţionalismul fundamental al acestei orientări, efortul de a înţelege cît mai complet „trăirea" se bazează pe o supoziţie unilaterală şi pe o concepţie asupra raţiunii care aparţinea secolelor anterioare.

Critica metodelor ştiinţelor naturii se referă în fond la raţiunea deductivă, ignorînd celelalte aspecte : intuiţia intelectuală, inducţia, generalizarea, care asigură activitatea raţională creatoare. Istorismul lui Dilthey ignoră de asemenea existenţa legilor obiective.

Reacţia împotriva acestei sciziuni metodologice radicale se va resimţi pe diverse planuri. Teza „experienţei trăite" era departe de a satisface exigenţele ştiinţifice ale secolului XX. Ea nu se putea substitui unei adevărate cunoaşteri ştiinţifice. Apropieri metodologice se încercau în mod firesc îndeosebi din dorinţa de a da ştiinţelor umane un statut echivalent cu cel al ştiinţelor naturii.

De aceea, tendinţele obiectiviste şi empiriste, metoda anchetelor, testelor sau de aplicare a calculelor şi a formalismului matematic vor înregistra exagerări care azi, la rîndul lor, se cer atenuate.

A. Cuvillier ripostează argumentului principal al lui Dilthey, după care viaţa nu se poate prezenta niciodată decît ca o totalitate, după care ansamblul trăit este datul primitiv, iar părţile care-l compun nu vin decît pe al doilea plan : „...datul nu este oare el întotdeauna şi deci şi pentru ele (ştiinţele fizice), un complex de fenomene pe care numai inteligenţa analitică le izolează ulterior ? Fără îndoială, această complexitate este mai mare încă — şi mai dificilă (dar aceasta probabil din lipsa unei determinări suficient de precise a conceptelor noastre) — în fenomenele umane. Dar mi se pare excesiv a transforma această diferenţă de grad într-o diferenţă esenţială şi de a constitui astfel, pentru sociologie îndeosebi, un

Scanned with CamScanner

tip de științe fundamental distinct de acela al științelor fizice sau biologice“ [7].

Experiența trăită nu poate nici chiar în domeniul științelor umane să fie echivalentă cu procesul cunoașterii. Și în acest domeniu, ca și în toate celelalte științe se impune, afirmă Cuvillier, regula „ignoranței conștiente“, sentimentul profund că ne aflăm în fața realității sociale, ca și în prezența realității fizice și biologice, în pragul unei *terra incognita,* pe care o avem de cercetat cu răbdare, în mod laborios și metodic.

Și totuși, afirmă Cuvillier, această comunitate de puncte de vedere între sociologie și celelalte științe nu trebuie să ne facă să ignorăm *specificitatea* obiectului său. „O disciplină nu poate să se afirme ca știință decît dacă, cel puțin cu titlu metodologic, ca ipoteză de lucru, ea marchează destul de net frontiera între faptele pe care trebuie să le cunoască și toate celelalte“ [8].

Criteriul obiectului și criteriul metodei nu pot fi deci suprapuse. Trebuie în consecință să îndepărtăm orice încercări de a reduce sociologia fie la o mecanică socială, fie la o biologie a organismului social, fie la o psihologie sau interpsihologie. Fără a reduce și fără a identifica *obiectul* unei discipline cu al alteia, analogii de metode și concepte metodologice sînt însă posibile și evidente.

2. CONTINUITĂȚI ȘI ANALOGII ÎN METODA COMPARATIVĂ

Încercări recente de a stabili analogii între structura organismului și aceea a societății pe baza tradiției promovate de Herbert Spencer au meritul de a întrevedea anumite echivalențe între cele două domenii.

N. Rashevsky este, după J. H. Woodger *(The axiomatic method in Biology, 1937)* unul din promotorii acestei tendințe. În prima fază a activității sale, el a încercat

---

[7] Armand Cuvillier, *Conditions d'une sociologie scientifique,* în *La méthode dans les sciences modernes.* Numero hors série de „Travail et Methode“, Paris, Éditions Sciences et Industrie, 1958, p. 181—182.

[8] *Idem,* p. 182.

Scanned with CamScanner

aplicarea modelelor matematice formale la diferite procese biologice, după exemplul fizicii. În 1934, el postulase existența unei *biofizici matematice*, pe care o încadrase într-o *biologie matematică*. În același cadru, se tinde către reducerea unor fenomene sociale la cele biologice, în măsura în care biologia, la rîndul ei, încerca să devină o ramură a fizicii.

Mai tîrziu, Rashevsky, convins de insuficiența acestui punct de vedere cantitativ, formulează necesitatea fundării unei *biologii relaționale*, disciplină care are ca obiect aplicarea unor ramuri noi ale matematicii : topologia, teoria grupurilor, teoria mulțimilor, teoria grafurilor, teoria categoriilor ș.a., la explicarea fenomenelor biologice.

Biologia matematică relațională implică mult mai multe apropieri și asemănări cu sociologia decît în faza unificării ei pe baza criteriului matematic cantitativ. N. Rashevsky încearcă să le încadreze într-o concepție sintetizatoare într-o „suprastructură conceptuală" care ține seamă atît de proprietățile fenomenelor biologice cît și de proprietățile fenomenelor sociale și pe care el o numește *teoria ansamblurilor organismice*.

Apropierile de metodă sînt necesare și utile. Ele pun în lumină un anumit mod de relații între tot și părți, prezent în ambele domenii : biologic și social, ca și înaltul grad de specializare a activității indivizilor care alcătuiesc ambele ipostaze ale unei posibile structuri comune : organism unicelular și societate.

Toate acestea sînt — evident — constatate la un înalt nivel de abstractizare a gîndirii științifice. Comunitatea de structuri nu operează decît pe plan metodologic. Diferențierile de obiect, specificul realității la care fiecare din aceste structuri se aplică e un postulat fundamental și imposibil de ignorat al cunoașterii științifice.

Viziunea interdisciplinară a lui N. Rashevsky este remarcabilă, cu toate că unele paralelisme sînt mecanice și fortuite. Continuitatea între mari domenii ale realului — fizicul, biologicul, socialul —, emergența succesivă a acestor domenii sînt argumente care pledează pentru unitatea fundamentală a naturii precum și a mijloacelor de investigație științifică. Structurile joacă, în acest sens, un rol capital. „Suprastructura conceptuală sugerată aici,

Scanned with CamScanner

ansamblul organismic, pare deci să propună o încercare de unificare între fenomenele biologice și sociale“ [9].

Nu este deci vorba de un reducționism în sensul fizicalismului neopozitiviștilor. Rashevsky ține să precizeze că fenomenele sociologiei pot fi *reprezentate* în termeni biologici, dar de aici *nu rezultă* că din postulatele biologiei *poate fi dedusă existența* fenomenelor sociale.

Distincția dintre obiect și metodă se impune deci cu necesitate atunci cînd este vorba de o abordare interdisciplinară.

Revenind la specificul fenomenelor umane, menționăm că A. Cuvillier subliniază noțiunea fundamentală pe baza căreia pot fi explicate fenomenele sociale : *structura*. „Nu există alt social decît structuratul și tot ceea ce nu este sau nu este încă structurat, nu este social decît ca posibilitate. De aceea zadarnic căutăm, sub pretextul de a sesiza fenomenele sociale, în «efervescența» lor, să determinăm «formele de sociabilitate» independente de orice structură, deci *a priori*, în afara observației concrete și a istoriei“ [10].

Prin aplicarea masivă a metodelor empirice, sociologia s-a îmbogățit cu date noi, numeroase și variate. Aspectul obiectiv a fost salvat. Dar consecința acestui *empirism* exagerat a fost lipsa de sistematizare, de concluzii generalizatoare și de interpretări teoretice. Durkheim îl numea : „négateur de toute science“.

Iar Lévi Strauss, făcînd bilanțul atît al acestor anchete cît și al analizei documentelor individuale a căror unicitate le dă o valoare excepțională conchide : „Dar elementele unei sistematizări teoretice nu apar nici la subiectul care se observă, nici la anchetatorul care l-a observat“ [11].

E drept că uneori o oarecare sistematizare se desemnează în cadrul subiectelor și atunci se adaugă simplei colecții de fapte un minimum de elaborare.

---

[9] *Biological and Social Organisms*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, III, edited by B. van Rootselaar and J. F. Staal, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1968, p. 411.

[10] A. Cuvillier, *op. cit.*, p. 183.

[11] apud A. Cuvillier, *op. cit.*, p. 185.

Scanned with CamScanner

Există însă, pe de altă parte, pericolul unei conceptualizări artificiale, acela de a se proceda la interpretări abstracte lipsite de orice bază empirică şi de a trata „pur filosofic" sociologia şi sensul ei originar datorat lui Auguste Comte.

Între aceste două extreme, soluţia este a unui echilibru şi a justei măsuri. Cadrele conceptuale care servesc la elaborarea faptelor trebuie să se bazeze ele însele pe fapte, fiind reconsiderate continuu în funcţie de datele experimentale şi nu impuse din afară de către o anumită concepţie filosofică. Adevărata metodă experimentală în studiul societăţii se opune atît conceptualizării artificiale cît şi empirismului pur ; ea se ridică progresiv de la concret la abstract ţinînd seama de datele empirice.

Or, „experimentul" în ştiinţele umane ia o formă cu totul deosebită faţă de domeniul fizicii sau al biologiei. „Pretinsele experienţe sociale se fac totdeauna *in vivo*, vreau să spun în viaţa socială reală, deci în condiţii de complexitate cu totul opuse condiţiilor de izolare, de analiză şi de determinare precisă pe care le necesită experienţa de laborator" [12].

Pentru A. R. Radcliffe-Brown, caracteristica ştiinţei de la Galileu încoace este întrebuinţarea metodei experimentale în accepţia în care faptul supus observaţiei este produs de către observator. Dar latinul *experiri* înseamnă pur şi simplu a pune la încercare, a supune unei probe. În consecinţă, ceea ce este metoda experimentală în sensul larg al termenului corespunde unei metode de investigaţie şi de raţionament în cadrul căreia ideile generale sînt sistematic puse la încercare prin referire la fapte observate riguros. „În ştiinţele sociale — spune A. R. Radcliffe-Brown — singurul mijloc de a aplica modul raţionamentului experimental este de a compara diversele forme ale vieţii sociale şi modificările lor" [13].

Iar Emile Durkheim afirmase mai înainte că : „sociologia comparată nu este o ramură a sociologiei, este

[12] *Idem*, p. 186.

[13] A. R. Radcliffe-Brown, *Prefaţă* la Stanislaw Andrejewski, *Military Organization and Society*, London, Routledge and Kegan Paul, 1954, p. V—VI.

Scanned with CamScanner

sociologia însăși... Metoda comparativă este prin excelență instrumentul metodei sociologice. Istoria, în sensul uzual al cuvîntului este, față de sociologie, ceea ce gramatica greacă sau gramatica latină sau gramatica franceză, tratate separat unele de altele, sînt față de știința nouă, care a luat numele de gramatica comparată“ [14].

Ne oprim asupra acestui termen cu multiple semnificații care este *comparația*. Ca și analogia, această metodă clasică îmbracă mereu forme noi și variate în funcție de posibilitățile de investigație ale fiecărei epoci și de nivelul respectiv de dezvoltare a fiecărei discipline. Conceptele metodologice moderne de structură și model, procedeele reducționiste, traducerea din limbajul unei științe în altul, transferul de concepte, izomorfismul, apropierile interdisciplinare se bazează pe această clasică și complexă metodă.

Experimentul este deci legat în sociologie de metoda comparativă sub aspectele ei specifice acestui domeniu : istorică, etnografică, statistică. „A fost dovedit că folosirea metodei comparative este în fapt un mod de «experimentare» cu datele instituționale și istorice la care nu pot fi aplicate procedeele stricte ale experimentului științific... Metoda comparativă este un termen general denotînd procedeele care, prin clarificarea asemănărilor și deosebirilor manifestate de către fenomene (sau clase de fenomene) considerate după variate criterii ca putînd fi «comparabile», tind la extragerea și clarificarea : a) a unor factori cauzali în emergența și dezvoltarea unor astfel de fenomene (sau clase) ; b) a unor tipare (pattern), interrelații atît înăuntrul cît și între astfel de fenomene sau clase“ [15].

În sociologie, de exemplu, metode moderne specifice ca aceea etnografică procedează la compararea instituțiilor, a moravurilor, fapt care a dus la concepția *sincretistă* asupra societăților primitive, acea vedere de ansamblu comprehensivă care privește un complex de date

---

[14] E. Durkheim, *Sociologie et sciences sociales*, în *De la méthode dans les sciences*, tome I, 4-e édition, Paris, F. Alcan, 1915, p. 329—330.

[15] *A Dictionary of the Social Sciences*, Edited by Julius Gould, William L. Kolb, The Free Press of Glencoe, The Mac Millan Company, 1964, p. 252 *(Experiment)* ; p. 116 *(Comparative Method)*.

Scanned with CamScanner

disparate aparţinînd unei anumite societăţi şi care stă la baza structuralismului antropologic al lui Lévi Strauss.

O altă metodă comparativă este *metoda istorică*, prin situarea evenimentelor umane pe axa timpului, asupra căreia vom reveni.

Esenţa metodei comparative este aceea care ne permite apropieri interdisciplinare [16]. „Ceea ce se numeşte metodă istorică sau comparativă a revoluţionat pe parcursul ultimelor cinci generaţii mai multe ramuri ale cercetării. Ea este însă o aplicare a principiului general de a varia circumstanţele pentru a descoperi mai bine cauzele fenomenelor“ [17].

Folosită cu succes în domeniul ştiinţelor naturii în secolul al XVIII-lea şi avînd precursori străluciţi ca Vico şi Montesquieu, în domeniul ştiinţelor umane, ea a devenit, încă din secolul al XIX-lea, odată cu Auguste Comte, metoda prin excelenţă a studiului societăţii. Căci, spre deosebire de ştiinţele naturii, în ştiinţele umane nu pot fi obţinute niciodată două fapte practic *identice*. Or, experimentul, neavînd în acest domeniu o accepţie riguroasă, ia, după cum am văzut, un sens *comparativ*.

Şi totuşi, chiar în unele ştiinţe ale naturii, comparaţia este fundamentală : „Experimentarea comparativă constituie o regulă generală şi absolută în medicina experimentală“ [18].

Această metodă este în acelaşi timp de o deosebită valoare filosofică. În folosirea termenului de „metodă comparativă sau istorică“, Auguste Comte considera că ea face parte dintr-o filosofie a istoriei în care supoziţiile implicite despre om şi societate tind să depăşească analiza referitoare la datele sensibile [19].

Orientarea funcţionalistă în studiul societăţii, deşi uneori absolutizează unicitatea unui sistem social, încearcă de asemenea şi o abordare comparatistă, care îşi

---

[16] H. W. Joseph, *An Introduction to Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 522.

[17] *A Dictionary of the Social Sciences*, p. 116.

[18] Cl. Bernard, *Introducere în studiul medicinei experimentale*, trad. de G. Brătescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, p. 207—208.

[19] K. E. Bock, *The Acceptance of History*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1956, p. 6, în *A Dictionary of the Social Sciences*, p. 116.

Scanned with CamScanner

propune „să stabilească generalizări cu privire la interrelațiile dintre instituțiile unor societăți de *anumite tipuri*... să clasifice instituțiile, să le grupeze laolaltă în măsura în care ele se apropie de un anumit tip, să le compare pe unele cu altele pentru a încerca să constate existența sau absența anumitor uniformități“ [20].

Reținem noțiunea de *tip* pentru a o reexamina ulterior în lumina conceptului metodologic de *model* legat de acela de *structură*. Comparația stă la baza elaborării acestor noțiuni. „Tipologia a fost foarte utilă în cercetările sociale, atunci cînd ea a fost folosită în legătură cu analiza comparativă. De exemplu, anumite societăți care sînt similare în anumite privințe pot manifesta mari diferențe în sistemul lor *economic*; o tipologie trebuie să fie astfel construită încît să reflecte aceste diferențe. O altă tipologie poate fi construită pe baza marilor diferențe între sistemele de valori ale fiecărei societăți. Ambele tipologii pot fi apoi folosite la studierea relațiilor dintre sistemul economic și valori în aceste societăți. Aceasta este, pe scurt, metodologia lui Weber în *Etica Protestantă*“ [21].

Concepția lui Weber a dus la o sociologie interpretativă bazată pe acest concept de *tip*, mai precis *Idealtypus*. El este rezultatul unei abordări pe plan logic, care sintetizează și esențializează un *mod* sau o *normă* de viață socială dar nu este încă un instrument epistemologic devenit azi categoria fundamentală a științelor omului [22], așa cum vom vedea în capitolul următor.

Idealtypus este o construcție mentală, o conceptualizare abstractă generală care ridică la rangul de normă universală anumite trăsături ale realității sociale constatate empiric și prelucrate statistic. „El (Idealtypus) este

---

[20] R. Flechter, *Functionalism as a Social Theory*, „Sociological Review“, vol. 4, 1956, p. 43, în *A Dictionary...*, p. 117.

[21] James M. Beshers, *Models and theory construction*, în Milton L. Barron, *Contemporary Sociology. An Introductivy Textbook of Readings*, edited by Milton L. Barron, Dood Mead & Company, New York, Toronto, 1964, p. 595.

[22] Gilles Gaston Granger, *Evénement et structure dans les sciences de l'homme*, în : Cahiers de l'Institut des Sciences Economiques Appliquées (Série Mn. 1) no. 55 mai-décembrie, 1957, p. 43.

Scanned with CamScanner

un ideal mai degrabă într-un sens logic. Este o construcţie mentală creată într-un mod liber cu ajutorul căreia se face încercarea de a „ordona" realitatea, izolînd, accentuînd şi articulînd elementele în cadrul unui sistem de relaţii intern, consistent" [23].

Tipul ideal a dat naştere unei sociologii interpretative tradiţionale care se originează în concepţia lui Max Weber, la rîndul său tributar lui W. Dilthey şi H. Rickert. Căutînd să postuleze o metodă adecvată specificului naturii umane, sociologia interpretativă este o concepţie subiectivistă şi voluntaristă.

În schimb, *hermeneutica modernă* porneşte de la W. Dilthey pentru a promova noţiunea de *tip* ca expresie a faptelor specifice naturii umane, ca o noţiune care stabileşte echilibrul între categoriile de *general* şi *individual*.

În măsura în care *modelul* ar putea avea un sens echivoc, deoarece se aplică şi în ştiinţele naturii, tipul exprimă esenţiala non-universalitate a modelelor în ştiinţele umane. „Tipul care nu este nici *clasă*, nici *individ*, participă la individual în sensul că este legat de condiţii totdeauna locale şi specifice... Nu este vorba de tipul ideal al fenomenologilor, ci de o construcţie fundată pe observaţie, pe experienţă" [24].

Un al treilea mod de desfăşurare a comparaţiei este *statistica*, metoda privilegiată în ştiinţele umane, deşi nu specifică lor. Privind societatea, aşa cum arătam mai sus, ca pe un dat structurat, ca pe un ansamblu, o mulţime (în sens matematic) referitoare la un număr determinat de participanţi şi desfăşurîndu-se pe o anumită arie spaţială, faptele sociale sînt, prin natura lor, numărabile şi statistice.

Statistica evidenţiază corelaţii între anumite date, propunîndu-şi să le descrie, să le explice, să le prevadă. Instrumentul său matematic este calculul probabilităţilor. „Un model statistic exprimă relativa frecvenţă a producerii unor anumite evenimente, bazîndu-se pe teoria modernă a probabilităţilor. Un model statistic va fi preferat atunci cînd datele sînt complexe sau de o natură specială, atunci cînd legile sînt complexe sau necunos-

[23] *A Dictionary...*, p. 312.
[24] G. G. Granger, *op. cit.*, p. 43.

Scanned with CamScanner

cute, sau atunci cînd procedeele experimentale necesită ca faptele să fie studiate la întîmplare (randomization)“ [25].

Este o metodă modernă, strîns legată de categoria de hazard. De aceea, domeniul modelelor stohastice este greu de definit. B. Mandelbrot surprinde cu finețe și perspicacitate aceste dificultăți ale unei metode în plină desfășurare. „Este foarte cunoscut faptul că noțiunea vagă de «hazard» a fost, într-un anumit mod, domesticită de matematicieni pentru a furniza un bun model al acestor activități spontane. Este totuși dificil de a evita conotațiile non formalizate ale termenilor limbii uzuale și atunci preferăm să spunem că activitățile necontrolate sînt produse ale unor procese stohastice“ [26].

Ce fel de apropieri se pot face, sub raportul metodelor statistice între științele naturii și științele societății ? Mandelbrot își propusese să abordeze „modele cvasifizice în științele sociale“. Termenul „cvasi“ semnifică un echilibru între asemănător și diferit, fiecare disciplină păstrîndu-și identitatea obiectului iar asemănările fiind exclusiv metodologice.

Statistica nu-și afirmă valabilitatea decît în contextul unei interpretări și al unei concepții. Metoda comparativă-statistică atinge în domeniul sociologiei o realitate specifică, aceea a grupului social considerat ca mulțime matematică.

É. Durkheim, de pildă, sprijinindu-se îndeosebi pe anumite statistici germane, a putut stabili o corelație între frecvența sinuciderilor și anumiți factori particulari, cum este confesiunea religioasă. El a constatat că protestanții se sinucid în număr mult mai mare decît catolicii și a tras anumite concluzii nu neapărat și direct în legătură cu factorul religios, ci în legătură cu gradul mai mic de integrare sau, invers, de individualizare a societății.

---

[25] James M. Beshers, *op. cit.*, p. 594.

[26] B. Mandelbrot, *Sur l'épistémologie du hazard dans les sciences sociales. Invariance des lois et vérification des prédictions*, în *Logique et connaissance scientifique*, volume publié sous la direction de Jean Piaget, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Flammarion, 1967, p. 1111.

Scanned with CamScanner

Maurice Halbwachs — menţionează R. Cuvillier — a mers mai departe cu consideraţiile, precizînd că în Germania din acea vreme catolicii erau în mare parte polonezi cu un gen de viaţă rural, în timp ce protestanţii erau citadini : comercianţi, funcţionari etc. Iată deci că nu numai apartenenţa religioasă, ci o întreagă civilizaţie, un întreg gen de viaţă era pus în discuţie. Statistica ne revelează astfel nu numai o relaţie univocă izolată, între doi factori particulari, ci acţiunea unei structuri considerate în ansamblul ei, ca un tot complex, indecomposabil [27].

Cu această menţiune asupra faptelor social-umane, ca un tot unitar şi coerent, conchide A. Cuvillier replicînd tezei lui W. Dilthey, acest tot nu poate fi cunoscut decît din interior şi în mod unitar, ca un specific bine determinat, abordat cu metode matematice moderne folosite şi în ştiinţele naturii.

În lumina aceleiaşi teze a complexităţii şi unităţii vieţii sociale vede şi Georges Gurvitch valoarea metodologică a statisticii folosite în mod nuanţat şi cu perspicacitate. „Statisticile, dacă nu sînt aplicate la un cadru social real, verificat cu grijă şi delimitat nu reprezintă decît manipulaţii pur matematice cu numere mari. Pentru a da roade, calculele probabilităţilor cer cadre sociale precise, reperate şi delimitate dinainte“ [28].

G. Gurvitch insistă asupra necesităţii ca tehnicile de cercetare sociologică aplicate la „fenomene sociale totale“ să fie diferenţiate la fiecare nivel, la fiecare tip de structură parţială sau globală. „Pare indiscutabil că toate *tehnicile de cercetări sociologice trebuie să fie dialectizate,* nu numai pentru a se controla reciproc şi a se interpreta pe cît e posibil pretutindeni unde multiplicitatea lor se impune, dar şi pentru a servi efectiv scopului lor : sesizarea fenomenelor sociale totale în mers, prin intermediul stabilirii tipurilor care nu opresc mişcarea totalităţilor sociale de diferite genuri“ [29].

Este un mod dialectic de a privi rolul operatoriu al modelelor statistice aplicate *structurilor* realităţii sociale.

---

[27] A. Cuvillier, *op. cit.*, p. 188.

[28] Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, tome premier, *Sociologie différentielle*, Paris, P.U.F., 1957, p. 13.

[29] *Idem*, p. 14.

Scanned with CamScanner

3. IDEALUL UNITĂȚII. ȘTIINȚELE UMANE — ȘTIINȚE ALE SINTEZEI

În această perspectivă, diviziunea fundamentală — științe ale naturii, științe ale omului — este confruntată cu două tendințe esențiale. Teza unității științei — *principium essendi* al dezvoltării cunoașterii științifice — fără a-și pierde viziunea și personalitatea ei *umanistă* este polarizată cînd în sensul primatului științelor naturii, cînd în cel al științelor umane.

Încercînd să pledeze pentru un „nou umanism", Claude Lévi Strauss, într-un articol program — *Panorama de l'Ethnologie* — întrevede perspectivele acestei discipline care-și propune să ajungă la studiul omului cu ajutorul studiului comparativ al unei pluralități de experiențe umane.

Paralel cu această tendință, care socotește necesară subdiviziunea etnologiei într-un anumit număr de discipline particulare, rămînînd totuși în relație cu științele societății actuale, există tendința de a reduce etnologia la studiul grupurilor de civilizație mai îndepărtate decît ale noastre.

Pe linia contribuției lui Lévy-Bruhl la studierea caracterului ireductibil al mentalității și al logicii primitive, Claude Lévi Strauss promovează „noul umanism" care vede în etnologie știința umană strîns legată de procedeele și rezultatele științelor naturii. „În alți termeni, nu etnologia este aceea care trebuie să-și reducă ambițiile, ci un mod sănătos de a le realiza va antrena desigur năruirea distincției tradiționale și contradictorie între științele omului și științele naturii. Distincția nu se bazează pe independența dintre cele două domenii, ci numai pe incapacitatea provizorie pe care o avem de a trata științific faptele aparținînd primului domeniu. Dacă am ajunge să le tratăm științific ele ar înceta să se deosebească de celelalte" [30].

Lévi Strauss recunoaște primatul științelor naturii în privința metodelor de observație și de stabilire a legilor

[30] Claude Lévi Strauss, *Panorame de l'Ethnologie*, „Diogène", nr. 2/1953.

Scanned with CamScanner

generale. Urmînd această direcţie, etnologia tinde să devină o ştiinţă cu acelaşi statut ca şi ştiinţele naturii. Este ştiut că Lévi Strauss a fost influenţat de formele cele mai moderne ale lingvisticii ca fonologia şi lingvistica structurală. El subliniază de asemenea eficacitatea metodelor fizice şi matematice aplicate fenomenelor de comunicare (J. von Neumann, O. Morgenstern, N. Wiener, C. Shannon). Pe aceste baze, el conchide că lingvistul şi logicianul modern pot să pretindă o verificare riguroasă a ipotezelor lor.

Metode noi, transportate din chimie, din fizica nucleară, din botanica modernă au deschis noi perspective protoistoriei şi antropologiei. Metoda datării vestigiilor arheologice de origine animală sau vegetală, prin măsura radioactivităţii carbonului 14, analiza polinică, aceea a trunchiurilor de arbori, au adus o mare precizie în cronologia protoistoriei. Analiza varietăţilor de porumb a permis o reclasare a civilizaţiilor succesive ale Mexicului şi ale Americii Centrale.

Toate aceste cercetări au dus la ipoteza că, datorită caracterului impersonal, etnologia prezintă adevăratul aspect ştiinţific oferind maximum de obiectivitate tuturor cercetărilor cu privire la om. „Etnologia, departe de a se reduce la a nu fi decît o ştiinţă socială sau umană alături de multe altele, constă în aspectul ştiinţific al tuturor cercetărilor cu privire la om şi faţă de care celelalte discipline nu reprezintă decît aspectele empirice“ [31].

E drept că metodologia apropie ştiinţele, creează continuităţi şi interferenţe, dar nu le poate reduce obiectul. Iată o altă poziţie, aceea a lui Ch. Morazé. „Ştiinţele omului. Expresia este îndrăzneaţă dar ea marchează cu atît mai mult un efort tenace pentru a pune la punct metode pozitive ca şi succesul deja pozitiv al acestor metode. Umilinţă a ştiinţelor omului în faţa ştiinţelor naturii? Tocmai din partea ştiinţelor omului se pot opera cele mai pasionante, cele mai decisive operaţii ale spiritului“ [32].

Cum să abordăm problemele omului? se întreabă Ch. Morazé. Prin cunoaşterea corpului uman şi a demo-

[31] *Ibidem.*

[32] Charles Morazé, *La synthèse dans les sciences humaines*, în *La méthode dans les sciences modernes*, p. 189.

Scanned with CamScanner

grafiilor, sau prin cunoașterea spiritului uman și a evoluțiilor mentale ? Apariția gîndirii omului pe plan biologic i se pare sociologului francez momentul cel mai important. Teoria evoluției, acțiunea gîndirii asupra vieții rezolvă dilema : demografie sau psihologie ? Perioadele de gîndire creatoare, cronologia invențiilor ar putea fi primul obiectiv al științelor omului.

Toate disciplinele umane — antropologia, istoria, psihologia, sociologia — n-ar trebui să fie distincte, ci toate ar trebui să colaboreze pentru fundarea unei *logici a științelor omului.*

Matematica își are aici rolul ei capital. Dar ea nu este decît o parte esențială a utilajului mental al omului, parte dintr-un ansamblu în care sînt grupate toate utilajele mentale provenite din toate științele. „Astfel, toate științele lucrează pentru propriul lor progres și pentru progresele științelor omului. Științele omului nu comportă deci numai antropologia, istoria, psihologia, sociologia, ci toate științele, sau mai degrabă, să precizăm, științele în măsura în care aduc noi utilaje. Sau și mai simplu încă, istoria științelor“ [33].

Istoria științelor este departe de a fi considerată aici ca un șir de cronologii și biografii, ci este privită ca un studiu al evoluțiilor utilajelor mentale care nu urmează un drum rectiliniu, ci se desfășoară conform unei reprezentări grafice cu linii, suprafețe și volume complexe.

Ch. Morazé concepe unitatea științei într-o imagine de ansamblu în care științele naturii au drept finalitate științele omului — „Științe ale omului, științe de sinteză“.

Această viziune sintetică, istorică și umanistă se bazează pe teza unității științei, *principium cognoscendi*, corespunzător unității naturii, a ființei, care este *principium essendi.*

Față de tendințele exclusiviste care creează un hiatus metodologic între științele naturii și științele umane, față de tendințele reducționiste care se limitează la traducerea unui limbaj științific în altul, la transferul mecanic de concepte sau la identitatea de structuri, o concepție sintetică, dar în același timp nuanțată folosește cu multă circumspecție comparația, o metodologie suplă și o ine-

[33] *Idem*, p. 191.

Scanned with CamScanner

puizabilă sursă de modele. Relaţiile însă se sprijină pe *relata*, *ens rationis* este condiţionat de *ens realis*.

Conceptele de *structură* şi *model* sînt comune ştiinţelor naturii şi ştiinţelor umane, dar în acest din urmă domeniu ele se vor aplica adecvat : unicitatea şi irepetabilitatea evenimentului, a actului specific uman, perspectiva istorică şi axiologică, tensiunea între individual şi universal, complexitatea vieţii sociale, aceste caracteristici ale obiectului impun diferenţieri în aplicarea conceptelor metodologice.

Marea diviziune — ştiinţe ale naturii, ştiinţe ale omului — se menţine ; mai mult, ea devine fundament al unui judicios sistem al ştiinţelor, în măsura în care această diviziune se operează în cadrul unităţii ştiinţei corespunzătoare unităţii naturii şi omului, unităţii fiinţei.

Scanned with CamScanner

II. STRUCTURI ŞI MODELE ÎN ŞTIINŢELE UMANE

1. RAPORTUL DINTRE CONCEPTELE DE STRUCTURĂ ŞI MODEL

Analiza conceptului de model în ştiinţele umane este confruntată cu dificultăţile care rezultă din diversitatea de accepţii şi definiţii ale acestui termen.

Distincţia între *structură* şi *model* se impune aici cu necesitate deoarece, în multiplele lor înţelesuri, aceste noţiuni interferează, se identifică sau se subordonează.

Structura este un ansamblu organizat de elemente în interacţiune şi interdependenţă, un complex de relaţii, de legi de transformare şi de echilibru privite sub aspect dinamic. Ea păstrează filiaţii cu unele noţiuni filosofice tradiţionale ca : formă, esenţă, relaţie, sistem, lege, fără a se putea identifica în nici un fel cu una din ele. Ea relevă izomorfisme între diferitele domenii ale realului, confirmînd principiul emergenţei unor forme de mişcare ale materiei din altele.

În măsura în care aparţine realului, structura are un sens fundamental ontologic. Dar gîndirea însăşi aparţine în ultimă instanţă fiinţei, iar fiinţa nu este numai *ens inquantum ens,* ci şi *ens inquantum cogitans* ; pe plan epistemologic, structura a devenit un concept operatoriu în diferite domenii ale ştiinţei, ca şi în logica şi metodologia ştiinţei.

Înzestrate cu o surprinzătoare putere de constructivitate, structurile discern sau inventează pe plan ipotetic relaţii şi interacţiuni noi, constată izomorfisme între aspecte şi domenii nebănuite, stabilesc o ordine nouă acolo unde, aparent, domneau lipsa de legătură şi ierarhia. De unde valoarea lor euristică. Ele sînt o expresie a tendinţei ordonatoare şi constructive a logosului.

Legat, în ultimele două decenii, în mod indisolubil de conceptul de *teorie, modelul* este aproape unanim considerat ca avînd un rol predominant *epistemologic.*

Scanned with CamScanner

Desigur, în interpretarea și definirea acestor două noțiuni, poziția filosofică adoptată aplică un criteriu și o viziune aparte. Neopozitivismul tinde să le confunde, considerîndu-le pe amîndouă drept interpretări ale *calculului abstract* al unei teorii.

Este sugestiv faptul că în comunicarea sa la Congresul de Logică, Metodologia și Filosofia Științei de la Standford — California (1960) lingvistul Yuen Ron Chao a alcătuit o listă de 30 de definiții date modelului, dintre care două sînt sinonime cu structura. În lingvistică, subliniază Chao, sînt folosite modele de tipul celor matematice, iar acestea se reduc la calcule [1].

Teoria modelelor — spune cu același prilej, în comunicarea sa, A. Robinson, unul dintre cei mai remarcabili teoreticieni ai modelelor matematice — se ocupă de proprietățile structurilor matematice, structuri care sînt date de către un set de axiome, formulate frecvent dar în mod necesar în calculul cu predicate [2].

De fapt, scopul folosirii modelelor în matematică este a dovedi consistența internă a unei teorii, non-contradicția sa. Atît modelul cît și structura se referă la sistemul formal luat în sine, făcînd abstracție de aplicarea lui la realitate.

Dacă lingviștii au împrumutat conceptul de model din matematică, ei au fost însă influențați și de folosirea modelelor în alte științe, de accepția curentă a modelului care, în ultimă instanță, seamănă cu lucrul.

Definiția conceptului de model variază — remarcă Chao — de la un lingvist la altul sau chiar în cadrul concepției aceluiași autor.

Pe lista mai sus amintită, la Noam Chomsky se găsesc trei accepții : 1° o concepție asupra structurii lingvistice ; 2° o gramatică ; 3° o teorie [3].

---

[1] Yuen Ren Chao, *Models in lingvistic and models in general*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Proceedings of the 1960 International Congress. Edited by Ernst Nagel, Patrick Suppes, Alfred Tarsky, Standford University Press, Standford, California, 1962, p. 563—564.

[2] Abraham Robinson, *Recent developments in model theory*, *Idem*, p. 60.

[3] Noam Chomsky, *Three models for the description of language*, I.R.E. Transactions on Information Theory, vol. I, T. 2, No. 3, 1956, p. 131—134, citat de Y. R. Chao, *op. cit.*, p. 560.

Scanned with CamScanner

Iar la S. Z. Harris modelul are cinci accepții: 1° cadrul (framework) în care este descris limbajul; 2° un tablou asupra modului în care lucrează sistemul lingvistic; 3° un stil particular de gramatică; 4° un sistem de semne neinterpretat în mod particular sau interpretat parțial; 5° o teorie asupra structurii (unui lucru), pe care-l interpretăm [4].

Pe lista accepțiilor non-sinonime cu modelul stau în genere toate definițiile referitoare la obiectul în sens ontologic *(res)* la care se adaugă modelul precum și — în mod aparent paradoxal — noțiunea de structură în măsura în care o structură sau mai multe structuri pot avea același model și, invers, un model sau mai multe modele pot avea aceeași structură.

Dominată de modelul matematic, lingvistica își adaptează — de la caz la caz — specificului obiectului ei această multiplicitate variabilă de sensuri ale modelului.

Semnificativ este faptul că în științele umane fascinația modelului matematic a dominat în cadrul orientării neopozitiviste. Astfel R. Braithwaite caracterizează modelul ca fiind o teorie formalizată sau semiformalizată. Un model este mai modest decît o teorie și numai parțial valid pentru o teorie, de aceea el poate mai degrabă fi privit ca o „teorunculă" sau o „teorită". „În psihologie și în științele sociale cuvîntul «model» este în mod frecvent folosit numai ca un sinonim pentru teorii formalizate sau semiformalizate" [5].

R. Braithwaite folosește termenul „empiric" atît pentru științele naturii cît și pentru științele umane, în măsura în care ele recurg la experiență. Există, după Braithwaite, trei rațiuni care justifică folosirea termenului de *model* în loc de *teorie* în științele umane.

1° Teoria poate să ni se pară unică, să cuprindă atît de puține trepte deductive sau să ocupe un loc atît de mic în domeniul respectiv, încît cuvîntul teorie să pară prea mare pentru a-i fi aplicat.

2° Teoriile care sînt chiar numai semi-formalizate sînt atît de rare în științele social-umane (cu excepția

---

[4] Harris S. Z., *The transformational model of language structure*, „Anthropological linguistics", vol. I, No. I, (1959), p. 27—29 citat de Y. R. Chao, *op. cit.*, p. 563.

[5] R. B. Braithwaite, *Models in the empirical sciences*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science...*, p. 224.

Scanned with CamScanner

economiei) încît un termen special pare să fie propriu pentru a ne dovedi că sistemul deductiv al unei teorii este cel puțin în parte prezent în mod explicit.

3° Cuvîntul „model" poate fi folosit în loc de teorie în scopul de a arăta că teoria este numai în parte capabilă să ajungă la o aproximație sau că folosirea ei depinde de variate presupoziții simplificatoare. În particular, un sistem în care ipotezele și concluziile deduse din ele sînt toate gîndite numai pentru a fi considerate *caeteris peribus* poate fi numit un model pentru a marca ignorarea condițiilor care ar face ca această calificare să nu fie necesară [6].

Patrick Suppes ne prezintă, cu același prilej, o definiție a noțiunii logico-matematice pe model care este folosită atît în științele naturii cît și în științele umane. „În linii mari, un model al unei teorii poate fi definit ca o realizare posibilă în care toate propozițiile teoriei sînt satisfăcute, iar o realizare posibilă a teoriei este o entitate a structurii corespunzătoare aparținînd teoriei mulțimilor" [7]. Se constată aici o nuanță semantică interpretativă.

Suppes considera această noțiune de model ca fundamentală atît pentru matematici, cît și pentru științele empirice. Și, deși nu neagă aspectul variat al termenului de model, după cum el se referă la modelul fizic sau la teoria cantitativă a comportamentului în psihologie (behavior), Suppes insistă asupra „caracterului fundamental al noțiunii logice de model" care este în fond modelul matematic.

Am văzut că față de această concepție strict formalistă asupra modelelor, tributară în mare măsură empirismului logic, Chao propune la rîndul său un model al modelelor care ține seama de obiect, nu numai de relațiile dintre ele stabilite prin calcule matematice.

Pornind de la considerația că un obiect poate fi în același timp mai abstract și mai concret decît lucrul, Chao accentuează momentul în care se trece de la datele senzoriale către evenimente fizice, către obiecte materiale

---

[6] *Idem*, p. 225.

[7] Patrick Suppes, *Models of data*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, p. 252.

Scanned with CamScanner

la clase arbitrare de lucruri și apoi la clase organizate de lucruri, astfel încît modelul dat poate fi *orice* obiect.

Înfățișînd lucrurile astfel, dăm posibilitate unor modele să fie mai abstracte sau mai concrete în diferite grade și în diferite moduri. Aplicînd la lingvistică acest punct de vedere, rezultă că ea nu trebuie să se ocupe cu simboluri ale vorbirii sau ale scrisului, apărute în cursul istoriei datate, ci mai întîi cu *tipuri*; astfel abstracția începe odată cu modelul. Un model, pentru orice fază a lingvisticii, este cel puțin acela al gradului de abstracție [8].

Reținem din această definiție a modelului aplicat la lingvistică: a) interpretarea realistă opusă empirismului logic și care ține seama de obiect; b) considerarea modelului ca o abstracție a obiectului și nu ca un calcul formal în sine, fără referire la obiect; c) noțiunea de *tip*, care este expresia unui grad de abstracție și care se situează între purele simboluri și modelele propriu-zise. Această noțiune se impune din ce în ce mai frecvent în metodologia științelor umane, unde a devenit azi o categorie fundamentală.

Faza folosirii exclusive a metodelor statistice în științele umane a fost astăzi depășită. Una din obiecțiile fundamentale care i s-au adus este că, în căutarea unei aparente precizii a cifrelor, cercetătorii neglijează fenomenele mari „Les gros phenomènes", modificările calitative și relațiile profunde care le domină.

„Astfel, dacă am reduce numai la statistică folosirea matematicilor în științele umane, ar fi probabil în parte justificat acest reproș pe care îl facem (matematicilor) de a avea o influență uneori sterilizantă sau de a nu juca decît un rol statutar ancilar pentru a ajuta la copierea corectă a anchetelor și experiențelor" [9].

Există o continuitate, o „imitare" a metodelor din științele fizico-chimice: a căuta să reprezinți în mod semiempiric datele experimentale cu ajutorul funcțiilor mai mult sau mai puțin clasice. Totuși rezultatele nu

[8] Yuen Ren Chao, *op. cit.*, p. 564—565.

[9] Paul Marcel Schutzenberger, *La méthode des modèles dans les sciences humaines*, în *La méthode dans les sciences modernes*, numero hors série de „Travail et Méthode", Editions Science et Industries, Paris, 1958, p. 195—196.

Scanned with CamScanner

au atins așteptările decît în cazuri cu totul izolate. Specificul acestui domeniu impune metode proprii.

„Cauzele de eroare sau de fluctuație incontrolabile joacă un rol important în biologie și a fortiori în științele umane pentru ca anumite concordanțe între curbele teoretice și curbele observate să ne convingă... Mai mult — și de aici provin în parte aceste dificultăți — aceste curbe teoretice sînt împrumutate direct din fizică : ele sînt motivate prin ecuații diferențiale (adică legături constante și regulate între cauze extrem de slabe și efectul lor), în timp ce mecanismele cauzale de la baza fenomenelor biologice sau psihologice studiate nu admit decît un determinism larg afectat de hazard la nivelul care ne interesează“ [10].

Sînt necesare deci metode noi, mai suple și mai adecvate. Categoria de hazard pune în lumină specificul naturii umane, care se supune unui determinism sui-generis. Dialectica libertății și a necesității este aici evidentă.

Metoda modelelor, astăzi în plină dezvoltare, găsește modalități proprii de aplicare. Ea nu se referă la un tot de fapte alcătuit prin adițiune și juxtapunere, pe care să-l studieze statistic. Metoda modelelor traduce în limbaj matematic principii de funcționare, alege ipoteze simplificatoare, pentru a putea face posibilă tratarea matematică, apoi compară cu faptele rezultatele deducțiilor obținute pentru a confirma sau infirma o ipoteză de structură sau de funcționare.

Modelele, deci, emit ipoteze asupra structurilor atît în științele naturii cît și în cele umane. Dar intervenția hazardului precum și caracterul global al faptelor din domeniul științelor umane necesită alte forme de tratare matematică decît cele clasice. Iar concluziile nu pot fi numerice, deoarece aici intervin interpretări calitative și noțiunea de *tip*, către care tinde aplicarea modelelor în științele umane.

2. STRUCTURI ȘI MODELE ÎN PSIHOLOGIE

„Dar în psihologie sau în sociologie principiile invocate sînt rar de natură infinitezimală ; cel mai adesea

[10] *Idem*, p. 196.

ele sînt globale sau structurale ; hazardul este în mod frecvent introdus în însăşi natura lor, iar tratarea matematică subsecventă este deci rareori clasică. În fine, concluziile pe care vom căuta să le obţinem nu sînt decît incidental numerice : tipic, vom arăta că un anumit fenomen *calitativ* poate să apară la întorsătura calculelor în ciuda sărăciei conceptuale aparente a ipotezelor de bază ; că o anumită variaţie se face într-un sens mai degrabă decît în altul etc." [11].

Atitudinea pozitivistă în psihologie se manifestă îndeosebi în cadrul behaviorismului. Watson fundează „schema S—R" : „sistemul fiind dat, psihologia trebuie să prezică răspunsul sau invers, răspunsul fiind dat, psihologia trebuie să specifice natura stimulului" [12].

De notat că stimulul este întotdeauna un excitant extern descriptibil în termenii fizicii, iar răspunsul o reacţie musculară sau secretorie. Interpretarea exclusiv fiziologică este evidentă, deoarece însăşi viaţa mentală este ca şi întreg psihicul redusă la comportament : „Mind is behavior and nothing else". De remarcat modelul mecanicist şi fizicalist al acestei concepţii, precum şi tendinţa ei reducţionistă.

Funcţionalismul, al cărui principal reprezentant este R. S. Woodworth, susţine o psihologie dinamică eclectică, menţinută de asemenea la nivelul de laborator, dar care încearcă să dea behaviorismului o interpretare nouă. În faza mai recentă a evoluţiei acestei concepţii, datorită lui Egon Brunswik, se renunţă la stabilirea unei legături cauzale fragmentare, încercîndu-se să se dea comportamentului o reprezentare globală, după modele probabiliste.

P. Fraisse apără metoda experimentală în psihologia modernă, nuanţînd specificul domeniului acestei discipline : „Dacă în toate cazurile omul este cunoscut pornind de la observarea conduitelor sale, abordarea experimentală care poartă în mod necesar asupra conduitelor altuia este legitimă, aceste conduite incluzînd atît expre-

[11] *Ibidem.*

[12] Pierre Gréco, *Épistémologie de la Psychologie,* în *Logique et connaissance scientifique...,* volum publié sous la direction de Jean Piaget, Paris, Encyclopedie de la Pleiade, 1967, p. 958.

Scanned with CamScanner

sia reacțiilor interioare cît și interpretarea de către subiect a propriilor sale acte“ [13].

P. Fraisse lărgește schema S—R, formulînd ecuația fundamentală a conduitei R = f (S ⇄ P). Dubla săgeată ne arată că o anumită conduită (R) depinde de interacțiunea între situația S și personalitatea subiectului. P. Fraisse insistă asupra interpretării numite „studiu structural“ al acestei scheme care constă în a stabili relațiile interne între diversele R „care sînt revelatoare asupra structurii personalității“.

Apariția factorului P și a variabilelor latente pe care le implică ridică o problemă metodologică centrală, aceea a *rolului teoriilor*. În privința acestor variabile părerile sînt împărțite în funcție de poziția filosofică a psihologilor respectivi.

B. F. Skinner profesează un pozitivism strict și un behaviorism „pur descriptiv“ pe baza căruia refuză să ia în considerație aceste variabile latente non-observabile. El contestă necesitatea explicării ; psihologia nu trebuie decît să descrie, să degajeze legile între variabilele observabile. Dar, se întreabă P. Gréco, unde se află în fond frontiera dintre descriere și explicație ?

E. C. Tolman face să intervină în schemă S—R între stimul și răspuns tendințe, intenții, anticipații, într-un cuvînt, semnificații *(manipulanda, discriminanda, utilitanda)* pe care le numește *intervening variables*. Aceste construcții sînt definite, în cele din urmă, operațional.

C. L. Hull acordă acestor variabile un și mai accentuat sens constructivist. Supranumite și *hypothetical constructs,* variabilele intermediare postulează procese sau elaborează formal noțiuni ipotetice, referitoare bineînțeles la legături experimentale bine definite. E vorba însă de *elaborarea* pe *plan inteligibil* a unor ipoteze deduse *a priori,* de o construcție rațională care satisface criterii logico-matematice interne. Experiența urmează să le verifice.

Cercetarea nu se oprește deci la fapte, nu se limitează la o constatare care servește drept bază inferențelor inductive. „Ea impune acest demers capital prin instanța

[13] P. Fraisse et J. Piaget, *Traité de psychologie expérimentale,* fasc. I, *Histoire et méthode,* Paris, P.U.F., 1963, p. 73, apud Pierre Gréco, *op. cit.,* p. 963.

Scanned with CamScanner

modelelor, care sînt nu numai intermediare euristice, ci calea de acces la structurile realului“ [14].

Acest demers se deosebește radical de raționamentul experimental propriu-zis teoretizat de Cl. Bernard și care ia astăzi forme tehnice mai rafinate datorită metodelor statistice.

Iată deci că schema descriptivă pozitivist-behavioristă a lui Skinner, care neagă rolul abstracției, al ipotezei și al teoriei și nu ne oferă un model explicativ, a fost depășită prin intervenția unor elemente de natură rațională, constructivistă.

I se poate obiecta lui Skinner imposibilitatea de a se sustrage oricărei teorii, deoarece însuși empirismul ideii stricte este o „Weltanschauung“ și faptul că însăși teoria sa experimentală poartă inevitabil în sine o sintaxă și o semantică.

Accentul pus pe rolul gîndirii abstracte în constituirea modelelor caracterizează și contribuția lui Kurt Lewin. Teoria cîmpului se prezintă, după el, ca o construcție rațională, care în loc de a clasifica și coordona faptele *a posteriori,* ne permite să ajungem la ele pe baza unui sistem noțional definit și ne pune la dispoziție „o metodă de analiză a relațiilor cauzale și de construire a concepțiilor științifice“ [15].

K. Lewin a încercat să aplice în psihologie metodele matematice calitative, deși „topologia“ sa este diferită de topologia matematicii propriu-zise.

Asupra problemei modelelor abstracte, remarcă P. Gréco, psihologii sînt divizați. Există tendința de a vedea sub învelișul metodelor formale numai o revenire a *formalismului* și *nominalismului* metafizic, în timp ce altă tendință pune accentul exact pe această latură formală deductivă, considerînd, după principiul lui G. Bachelard, că „realul se demonstrează, nu ni se arată el singur“ [16]. Aici este sugerată teza lui Aug. Comte, fondatorul pozitivismului, care, deși punea accentul numai pe fapte, a formulat reflecția : „orice știință tinde să substituie deducția experienței“.

[14] P. Gréco, *op. cit.*, p. 966.
[15] K. Lewin, *Field Theory in Social Science*, 1951, p. 45,
[16] P. Gréco, *op. cit.*, p. 974.

Scanned with CamScanner

Într-adevăr, există două feluri de explicații în psihologie :

1° explicația formală, care intră în funcție odată cu generalizarea și care constă în a deduce dintr-un număr mic de propoziții un ansamblu de legi coordonate. Modelul, o dată constituit, are a) o funcție euristică, de a proceda prin deducție la noi ipoteze, interogînd în acest fel realul, b) o funcție explicativă, rezultată din coeziunea sistemului și care cere verificarea experimentală.

Astfel cele două funcții sînt strîns legate.

Dar verificarea unui model nu furnizează gîndirii decît asigurarea că aplicării lui nu i se opune nimic ; rezultatul pozitiv constă în respingerea unei eventuale opoziții.

Rămîne însă o latură pozitivă ; explicația cauzală depășește planul ipotetic și este ancorată în real.

Există o deosebire între cauzalitatea metafizică, echivalentă cu o descriere pe bază de concepte și cauzalitatea rațională, care constă în a proiecta o legătură logică în legătura reală. Astfel, modelele strict deductiviste ale lui Hull deduc *vi formae* din postulate o serie de teoreme și corolare. Din punct de vedere euristic ele explicitează anumite relații, dar nu poate exista un izomorfism între mersul deducției logice și relațiile realului.

Nu tot ceea ce figurează în model corespunde punct cu punct unor elemente sau domenii ale realității. În cazul exemplului clasic de construire vizuală, reprezentativă, a unui model planetar, nu toate bilele și corzile care îl alcătuiesc au un corespondent exact în sistemul solar sau în atom. Nu realizarea tuturor elementelor figurative, materiale este necesară (nici pe plan abstract proiectarea tuturor legăturilor simbolice deductive în legături reale), ci *adecvarea modelului în ansamblul său*, sau cel puțin parțial la fenomenele observate.

Funcția unui model nu este nici pro- și nici meta-explicativă, ea este *metaxy-* explicativă.

Ea condiționează și înlesnește inteligibilitatea vieții psihice. Problemele specifice care se ridică în legătură cu aplicarea modelelor în domeniul psihologiei se rezumă, credem, la rezolvarea tensiunii dintre caracterul abstract, ordonat matematizabil către care tinde cerce-

Scanned with CamScanner

tarea și varietatea și concreteţea, fluenţa, diacronia, interioritatea și individualitatea trăirilor umane. De aici rolul interpretării. Este vorba de a găsi, în desfășurarea vieţii psihice, relaţii care corespund operaţiilor abstracte ale modelului și invers, de a găsi căi de transpunere a evenimentului, a trăitului, a relaţiilor pe plan psihic, într-un sistem de formule abstracte. Survin însă unele aporii. Explicaţia cauzală pe baze de modele nu afectează ea oare specificul psihologiei ? Impune oare psihologia o renunţare la explicarea cauzală ? Sînt suficiente modelele formale pentru a traduce complexitatea și particularitatea vieţii psihice ? Vom vedea că teoretizarea modelelor hermeneutice deschide o perspectivă acestor firești interogări.

Nu există un izomorfism perfect între mersul deducţiei și relaţiile cu realul, între modelele logice și structurile realului. Nu putem, prin jocul axiomelor și al deducţiilor, decît să explicităm un ansamblu de relaţii existente în realitate, jucînd rolul termenului mediu din silogism. *Modelul* constituie o *mediaţie* aproximativă dar indispensabilă între elaborarea legii și aplicarea ei.

„A interpreta un model este deci în psihologie a elucida condiţiile de congruenţă... euristica unui model chiar imperfect este sigură nu numai pentru raţiunile deja menţionate (deducţia de ipoteze noi, cercetare orientată a unor fapte noi în scopul verificării), nu numai pentru că el ne poate furniza criterii precise de decizie, ci pentru că pune pe cercetător în situaţia de a se pronunţa într-un mod mai întemeiat pentru sau contra modelului ; mai mult, asupra structurii realităţii corespunzătoare“ [17].

Remarcăm sensul distinct epistemologic al modelului în raport cu cel metafizic al structurii. Dar, mai sus, P. Gréco vorbește despre necesitatea de a *interpreta* structura modelului în loc de a „realiza“ fiecare din elementele sale figurative. E vorba aici de structura gîndirii, de structura în sensul ei cognoscitiv.

Remarcăm, de asemenea, contribuţia substanţială a unei ştiinţe umane la elaborarea conceptului metodologic de *model*, comun și ştiinţelor naturii. „Structura“ modelului, mai exact *modelul* însuși, se cere deci interpretat. În domeniul uman, se desemnează o interpretare nu

[17] *Idem*, p. 979.

numai semantică, asemănătoare cu cea din științele naturii, ci și una specifică, hermeneutică. Căci specificul vieții psihice umane apare, la fiecare pas, în aplicarea modelelor. Nu este vorba numai de *sintaxă*, de eleganța și validitatea formală a calculului, de *pragmatică* (ansamblul rezultatelor verificate), ci și de *semantica* referitoare la interpretarea obiectivă a acestui model, prelungită în considerații specifice de ordin uman și aceasta constituie *hermeneutica*.

Problema e numai schițată, e încă incipientă și implicită la Pierre Gréco, dar ea se accentuează odată cu sublinierea factorului istoric, evolutiv.

Interpretarea structurală se adaptează viziunii genetice studiind, prin definiție, transformarea structurilor de-a lungul continuităților funcționale.

Conceptele de *model* și *structură* (în sens epistemologic) fac parte din gîndirea experimentală însăși.

3. STRUCTURI ȘI MODELE ÎN STUDIUL SOCIETĂȚII

Cele două metode fundamentale de abordare a științelor — *explicația* și *comprehensiunea* — coexistă în cadrul concepției lui G. Gurvitch asupra metodei sociologice. Abordarea structurală a fenomenului social, îmbinînd diferite procedee tehnice, a intrat într-o fază de maturitate în care statistica, interpretarea sensului, sesizarea totalității, explicația, comprehensiunea sînt momente, fațete ale unei cercetări judicioase.

Contribuția lui G. Gurvitch este în orice caz un deziderat și un program, o viziune asupra unei metodologii unitare în plină evoluție. „În sociologie, și mai general în «Științele Omului», accesul la maturitate poate să se arate dureros și lent, căci raportul dintre comprehensiune și explicație este mai complex ca oriunde“ [18].

„Aceste observații sînt în mod evident bazate pe convingerea că sociologia, în ciuda tuturor obstacolelor ine-

[18] G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, tome premier, *Sociologie différentielle*, Paris, P.U.F., 1957, p. 5.
[19] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

rente caracterului său, este pe cale de a deveni o știință“ [19].

Georges Gurvitch vede în structura societății „totalitatea relațiilor sociale“, aceste relații fiind privite la diferite niveluri și ierarhizate în cadrul unui ansamblu social mai larg. Gurvitch pune accentul pe ierarhia structurilor și pe dinamismul lor. Reiese, de asemenea, în mod evident, sensul *ontologic* atribuit de el *structurilor*. „Orice structură socială este un echilibru precar, care trebuie refăcut fără încetare printr-un efort reînnoit între o multiplicitate de ierarhii în sînul unui fenomen social“ [20].

Ca și în această definiție, în întreaga concepție a lui Gurvitch este manifest un anumit relativism. Punînd accentul pe dinamica structurilor, el suprimă caracterul lor temporar stabil.

Structurile sînt în mod esențial de ordin calitativ. Gurvitch insistă în concluzie asupra acestei teze, remarcînd totuși unele aspecte ale faptului social posibil a fi cuantificate. Sociometria se referă — consideră el — la tratarea matematică a unor elemente structurale, ca de exemplu cele microsociologice. În legătură cu specificul fenomenelor sociale, Gurvitch afirmă : „Soarta conceptului de structură socială se joacă în alianța între sociologie, istorie, etnologie și economie și nu în domeniul statisticilor matematice“ [21].

G. Gurvitch se pronunță asupra necesității joncțiunii între teoria sociologică și cercetarea empirică.

Un sens ontologic atribuia structurii și etnograful și antropologul englez A. R. Radcliffe-Brown în 1940, deschizînd o discuție care s-a prelungit, apoi, timp de mai mult de un deceniu, în sociologia americană, cu participarea antropologului francez Cl. Lévi-Strauss.

A. R. Radcliffe-Brown „întrebuințează — remarcă Gurvitch — termenul de *structură socială* pentru a indica o rețea (network) de relații sociale existente“ [22], unificarea lor în această rețea avînd o continuitate dinamică. Structura este astfel o „realitate concretă“, din

---

[20] *Idem*, p. 441.
[21] *Idem*, p. 442.
[22] A. R. Radcliffe-Brown, *On Social Structure*, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. LXX, 1940, apud G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 401.

Scanned with CamScanner

care se degajă o „formă structurală". Mențiunea pe care G. Gurvitch o face pe marginea acelei contribuții este că ea „corespunde unor nevoi reale ale analizei sociologice actuale".

Modelul are în concepția lui Gurvitch :

a) un sens restrîns, împrumutat din limbajul curent și subordonat oarecum noțiunii de structură socială ;

b) sensul de calcul matematic.

Vom vedea că o contribuție esențială este adusă în schimb de sociologul francez la elaborarea noțiunii de *tip social calitativ,* în raport cu *structura* și cu *legea* în domeniul social. „Modelele sociale sau imagini mai mult sau mai puțin standardizate ale conduitelor colective (pe care sociologii americani le desemnează de preferință sub numele de *patterns)* joacă un rol considerabil în viața socială" [23].

Modelele deci, în această viziune, aparțin planului existenței sociale și nu celui al cunoașterii. Ele se plasează între elementele organizate (ale unei structuri) și conduitele colective. Ele pot fi culturale sau tehnice (ele sînt obiceiuri, tehnici industriale, mentalități, practici, rituri).

Banalizînd acest concept metodologic, G. Gurvitch se află pe o poziție diferită față de accepția curentă acordată modelului în științele societății. Modelul — se precizează în *Dicționarul de științe sociale* mai sus menționat — este în mod curent considerat modelul unei teorii.

1. „El poate să denote un model fizic actual, adică un artefact (o construcție artificială) astfel încît părțile, relațiile și acțiunea lui să fie în mod corespunzător analoage cu cele ale unui alt sistem, pentru ca prin observarea artefactului, prin producerea schimbărilor în cadrul lui și privind consecințele, să poată fi făcute inferențe asupra sistemului al cărui artefact este modelul.

2. El poate denota pur și simplu un model conceptual, adică înfățișarea ori specificarea în cuvinte a unui artefact ca fiind descris în (1), în afara construcției lui actuale.

3. ...Un model în acest sens este indicația unei mai simple și mai exacte determinări a stării de lucruri cu

[23] *Idem,* p. 73.

intenția de a facilita deducția unor consecințe următoare care pot fi eventual aplicate la un sistem real mai complex și mai instabil. Descriind un sistem cu ajutorul postulatelor definite care specifică proprietățile modelului și, în acest fel, dîndu-i naștere, devine posibil a deduce mai departe din postulate consecințe despre model prin deducții riguroase" [24].

Este o definiție valabilă și pentru modelul din științele naturii prezentă într-un dicționar de științe sociale. Ea cuprinde toate elementele: analogie, tendința de vizualizare, aspectul formal deductiv.

G. Gurvitch se abate de la această accepție a modelului în aplicarea lui la societate.

E. Durkheim, în *Les règles de la méthode sociologique*, a fundat categoria de *tipuri sociale* care echivalează cu relații cauzale în sociologie. Max Weber, P. Sorokin ș.a. s-au îndreptat spre „interpretarea sensurilor interne ale comportamentelor sociale" (M. Weber) în care intervine luarea în considerație a valorilor sociale și culturale. „Prezența semnificațiilor spirituale și mișcarea într-un timp pur calitativ identic cu timpul socio-cultural" exclude, în concepția lui P. Sorokin, orice posibilitate de a stabili legi în sociologie.

G. Gurvitch postulează, în vederea unui determinism mai suplu, necesitatea ca o lege care privește realul să fie particulară și limitată la un cadru precis de referințe. După părerea lui, legea devine, în biologie, sociologie și psihologie foarte relativă, neputînd fi aplicată decît unui tip discontinuu și calitativ care manifestă o regularitate tendențială.

Nu este deci cazul să vorbim, în domeniul științelor umane — conchide Gurvitch — nici de „părăsirea determinismului" nici de o „criză" a sa, ci de aprofundarea și, în același timp, de lărgirea interpretării sale" [25].

Elaborarea categoriei de tip social contribuie la explicația cauzală prin stabilirea relațiilor cauzale. Dar trebuie depășită explicația deterministă rigidă, înlocuind-o cu una mai suplă și mai adecvată. „A fost ignorat în același timp pluralismul determinismelor care iau, în diverse științe, caracter particular și multiplicitatea cvasi-

[24] *A Dictionary...*, p. 435.
[25] G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 58.

Scanned with CamScanner

infinită a procedeelor posibile de constatare a lor, care sînt selecționate după capacitatea lor de a capta determinismul propriu unui anumit cadru al realului sau unei anumite determinări“ [26].

Sugestiv dar hazardat și discutabil este faptul că Gurvitch propune înlocuirea conceptului clasic de *lege* prin cele două noi concepte prelucrate de el, conceptul de *structură* și conceptul de *tip social calitativ*. Departe de a înlătura conceptul de *lege*, ele constituie aspecte și etape în formularea legilor în sociologie.

Un loc aparte îl ocupă problema raportului dintre *structură* și *model* la Cl. Lévi-Strauss, teoreticianul „structurilor relaționale“.

Jean Piaget remarcă, în mod judicios, că structurile sale antropologice nu au nici caracter funcțional, nici genetic, nici istoric, ci cel mai strict caracter deductiv care a fost folosit vreodată în științele omului. Structura este pentru Lévi-Strauss faptul prim al vieții omului în societate [27].

Încercînd să sesizeze natura structurilor în opera lui Cl. Lévi-Strauss, J. Piaget remarcă :

a) structurile nu sînt, în această concepție, nici un sistem de interacțiuni observabile, ca la A. R. Radcliffe-Brown ;

b) ele nu au nici o existență formală, pe plan inteligibil, ci se impun în mod obiectiv, existînd în sfera gîndirii teoreticianului ;

c) structurile nu sînt nici esențe transcendentale în sens fenomenologic ;

d) Lévi-Strauss situează aceste structuri într-o „formă a formelor“, într-o „formă pură a gîndirii discursive“ și toată problema constă în a reintegra conținutul în forme [28].

În afară de sursa fundamentală de inspirație, care este aceea a structurilor fonologice saussuriene, Lévi-Strauss a găsit în diverse organizații ale înrudirii structuri algebrice, aplicîndu-le apoi la toate practicile și men-

[26] *Idem*, p. 58.
[27] Jean Piaget, *Structuralismul*, trad. Al. Gheorghe, București, Editura Științifică, 1973, p. 122, 123.
[28] *Idem*, p. 94.

Scanned with CamScanner

talitățile vieții sociale a primitivilor. El a propus în fond o teorie a *structurilor sociale* concepute ca *tipuri* sau *modele*, fie *mecanice*, fie *statistice*, susceptibile a fi studiate matematic. Cu toate criticile severe la care a fost supusă teoria sa, ea a adus o contribuție și a ajuns la o concepție filosofică originală asupra raportului dintre *natură* și *cultură*.

Dar problema nerezolvată rămîne aceea a structurilor și a raporturilor lor cu modelul. În legătură cu aceasta există două tendințe: a) opinia după care structurile sînt *modele*, opinie pe care o justifică însăși poziția autorului în studiul sociologic consacrat acestei probleme [29]; b) opinia după care aceste modele formale *presupun* și *tind* către o *interpretare*, fapt care le îndreptățește a fi considerate *modele hermeneutice*.

a) Vom examina prima opinie așa cum este susținută de G. Gurvitch și confirmată de N. Chomsky. Poziția examinată mai sus a lui J. Piaget este apropiată, critica fiind făcută în numele structuralismului genetic.

G. Gurvitch consideră că în concepția lui Lévi-Strauss găsim „sinteza tuturor interpretărilor care leagă structurile sociale și materiale". Există tendința de a identifica o emoție cu o structură socială, abuzîndu-se de unele analogii între conceptul de structură socială și problema măsurii în sociologie. Exemplele sînt luate din economie și „lingvistica structurală".

Dacă unele modele matematice cu caracter inevitabil parțial sînt valabile pentru aceste domenii, folosind metode statistice și probabiliste, viața socială în ansamblul ei este mult mai complexă pentru a putea fi explorată exclusiv cu aceste metode. Este astfel ignorată existența unor *tipuri calitative*.

Lévi-Strauss — remarcă Gurvitch — împrumută modele din etnologie, ca acela al înrudirii, din fonologie care este identificată în mod eronat cu ansamblul limbajului și cu comunicarea în genere, din economia politică sub formă de modele de jocuri Morgenstern-Neumann, toate fiind considerate structuri, modele matema-

[29] Claude Lévi-Strauss, *Social structure*, în *Antropology Today*, editat de A. L. Kroeber, 1953, p. 524—553, apud G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 401.

Scanned with CamScanner

tice. „Sociologia și antropologia nu se vor topi în acea *mathesis universalis* căutată de Leibniz ?“ [30].

Dîndu-și seama el însuși de impasul în care-l aduce cuantificarea, Cl. Lévi-Strauss susține, în mod paradoxal, că putem măsura fără a atinge caracterul calitativ al fenomenului. Dar el nu vede că aplicația fenomenelor sociale ar fi în acest fel irealizabilă.

De altfel, poziția sa este oscilantă în privința structurii ca fapt prim al vieții oamenilor în societate. Uneori el refuză „primatul social asupra intelectului“ [31]. Alteori, încercînd o trecere între *modele mecanice* și *modele statice*, pe care inițial le opune, el caută să identifice „modele ordonanțate matematic“ cu structurile sociale. Acestea sînt numite „modele totale“ sau „ordine a ordinelor“. În fond, el proiectează astfel, în ultimă instanță, ontologic ceea ce concepuse inițial ca aparținînd pe planul gîndirii, al inteligibilului.

Multiplele aserțiuni și denumiri acordate vieții sociale în ansamblul ei includ supoziția existenței obiective a relațiilor sociale bazate pe elemente, pe *relata*. În acest sens trebuie înțeleasă teza lui Lévi-Strauss cu privire la reintegrarea conținutului în forme.

Noam Chomsky pornește de la considerația că, în ultimă instanță, structurile (modelele) impun o organizare a lumii fizice.

Lévi-Strauss modelează cercetările sale după exemplul lingvisticii structurale, în particular după opera lui Trubetzkoy și Jakobson. N. Chomsky subliniază, pe bună dreptate, că nu putem aplica pur și simplu la viața socială, la subsisteme de cultură, procedee analoage celor din analiza fonemică. „Dar trebuie să facem mai multe rezerve atunci cînd lingvistica structurală este utilizată ca model în acest model... Însemnătatea fonologiei structurale dezvoltată de Trubetzkoy, Jakobson ș.a. nu constă în proprietățile formale ale sistemelor fonemice, ci în faptul că un număr relativ limitat de trăsături care pot fi specificate în termeni absoluți, independent de limbă,

[30] G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 417.
[31] Cl. Lévy-Strauss, *Le tothémisme aujourd'hui*, apud J. Piaget, *op. cit.*, p. 90.

Scanned with CamScanner

par a furniza baza organizării tuturor sistemelor fonologice“ [32].

Aceste modele matematice aparţin structurii de suprafaţă, ele sînt *epifenomene* ale structurilor profunde ; ele nu revelează mecanismele cărora li se datorează aspectul creator al utilizării limbajului şi expresia conţinutului semantic. Proprietăţile *sistemelor de legi* sînt acelea care lămuresc într-adevăr natura specifică a organizării limbii. „De altfel, lucrările actuale în fonologie tind din ce în ce să arate că adevărata bogăţie a sistemelor fonologice nu rezidă în schemele structurale ale fonemelor, ci mai degrabă în sistemele complicate de legi pe baza cărora aceste scheme sînt formate, modificate şi elaborate“ [33].

N. Chomsky încadrează remarca de mai sus în concepţia sa generală *ineistă* asupra organizării limbii, care primează asupra diferitelor modele matematice aplicate în scop cognoscitiv. „Pe lîngă aceasta, ideea cercetării matematice a structurilor limbajului la care Lévi-Strauss face uneori aluzie nu are sens decît dacă considerăm sistemele de legi ca avînd o capacitate generativă infinită“ [34].

Cît despre transferul acestor scheme la alte domenii, Chomsky îşi exprimă întreaga sa rezervă. Nu ne putem aştepta de la fonologia structurală ca ea să fie în sine un model util în alte sisteme culturale şi sociale. „În mod general, problema extensiunii conceptelor de structură lingvistică la alte sisteme cognitive mi se pare, pentru moment, într-o stare puţin promiţătoare, deşi, desigur este încă prea devreme pentru a fi pesimist“ [35].

N. Chomsky pledează, cu acest prilej, pentru concepţia sa raţionalistă, presupunînd, ca pe-o proprietate înnăscută a spiritului, teoria generală a limbajului, pe care el o numeşte *gramatica universală*. Această teorie înglobează anumite principii şi specifică un anumit subsistem de legi care procură osatura structurală a oricărei limbi. Structurile lingvistice îi sînt deci subordonate.

---

[32] Noam Chomsky, *Le langage et la pensée*, Paris, Petite Bibliotheque Payot, 1970, p. 110—111.

[33] *Ibidem.*

[34] *Ibidem.*

[35] *Idem*, p. 112.

Scanned with CamScanner

O apropiere este stabilită de către Chomsky între *gramatica universală* și *teoria abducției* la Ch. S. Peirce, de care ne-am ocupat în lucrarea *Orientări raționaliste în logica științei* *.

Considerînd ca o pre-condiție a construcției unei teorii *limitările înnăscute* ale *ipotezelor admisibile*, teza *abducției*, a limitării clasei teoriilor posibile, trebuie supusă analizei raționale. „Și atunci va fi posibil — presupunînd că această concepție este evocată — să întreprindem un studiu general al capacităților inteligenței umane, să dezvoltăm o logică peirciană a *abducției*“ [36].

Structuralismului genetic al lui Jean Piaget, care vede o succesiune a *stadiilor* de dezvoltare intelectuală, el îi opune „o lentă progresie aliniind tehnici euristice asupra conceptelor generale care au fost întotdeauna prezente“ [37].

Pre-existența structurilor este plasată într-o regiune la frontiera biologicului și mentalului, într-un domeniu încă neprecizat — consideră Chomsky — de știința actuală. „În realitate, procesele prin care spiritul uman a atins stadiul său actual de complexitate și forma sa particulară de organizare înnăscută sînt un mister total, ca și problemele de același tip asupra organizării fizice sau mentale a oricărui organism complex“ [38].

E drept că Chomsky schițează o explicație făcînd apel la datele etologiei, la rezultatele cercetărilor lui Konrad Lorenz și la fundamentele de natură biologică din teoria abducției a lui Peirce, ambele cu rădăcini în apriorismul kantian și, mai departe, în principiile psihologiei raționaliste tradiționale datorate lui Leibniz.

Pentru o teorie generală a limbajului, Chomsky remarcă necesitatea dezvoltării *semanticii universale* ale cărei liniamente au fost trasate încă în evul mediu.

Chomsky întrevede o interpretare realistă, ontologică a structurilor, insuficient pusă în evidență în stadiul de dezvoltare a științei actuale. „Este interesant să ne întrebăm dacă funcționarea și evoluția mentalității umane se pot folosi de cadrul explicației fizice, așa cum este ea concepută actualmente sau dacă noi principii, ne-

* *Probleme de Logică*, vol. VIII, București, Editura Academiei R.S.R., 1981.

[36] N. Chomsky, *op. cit.*, p. 133.

[37] *Idem*, p. 134.

[38] *Idem*, p. 138.

Scanned with CamScanner

cunoscute încă, trebuie să fie invocate, principii care nu emerg probabil decît la nivelele superioare de organizare care pot astăzi fi supuse cercetării fizice“ [39].

Este misiunea viitorului de a lărgi conceptul de „explicaţie fizică“ aşa cum ea a fost lărgită datorită descoperirii forţei gravitaţionale şi electromagnetice, a atomilor, a numeroaselor altor procese şi entităţi imposibil a fi concepute în cadrul ştiinţei clasice. Remarcăm aici o schiţă de unificare a ştiinţei pornită din iniţiativa de a sublinia rolul limbajului în dezvoltarea instrumentelor mentale.

Această incursiune în teoria lui Chomsky are drept scop să infirme eficacitatea unei aplicări mecanice a modelelor fonologice de factură matematică în domeniul social, după procedeul lui Lévi-Strauss. Factorul social nu intră în sistemul de elemente explicative al lui N. Chomsky.

Dar ne întrebăm : ce este comun în aceste două concepţii asupra structurii ? Apelul la metoda *abducţiei* a lui Peirce şi a limitării clasei teoriilor posibile nu se înrudeşte cu acea „formă a formelor“ pe care o postulează Cl. Lévi-Strauss ? De asemenea, gramatica universală ca structură generală şi legătura ei cu substructurile oricărei limbi nu-şi are echivalentul în aceeaşi „formă a formelor“ preconizată de Lévi Strauss ?

Am remarcat fondul ontologic al structurilor relaţionale la Lévi-Strauss. Deşi nu întotdeauna mărturisită, această referire ne apare frecvent şi se impune ca inevitabilă.

a) La Lévi-Strauss există, în cele din urmă, o referire a modelelor la structurile vieţii sociale. Demersul spiritului uman îmbinînd, în viziunea sa, elemente de ontologie şi lingvistică demonstrează că fenomenele sociale pot fi concepute ca fapte ale limbajului, ca o comunicare pe planul existenţei. Modelele abstracte surprind, prin stringenţa articulaţiei lor şi prin rigoarea deducţiei, forme perene, *izomorfisme* ale unor activităţi sociale.

b) Există, după cum menţionam mai sus, o a doua tendinţă care consideră structurile antropologice ale lui Lévi-Strauss drept *modele hermeneutice*. Este un punct

[39] *Idem*, p. 139.

Scanned with CamScanner

de vedere al concepției hermeneutice moderne, la care au contribuit îndeosebi H. G. Gadamer și Paul Ricoeur.

Tema comunicării între limbi și a unității care leagă toate limbile particulare într-o unică posibilitate fundamentală, aceea a limbajului este, în același timp, problema comunicării între culturi și devine și aceea a comunicării între diferitele forme ale vieții sociale. Wittgenstein, care în a doua sa fază a identificat „jocuri de limbaj" și „forme de viață", este socotit, în acest sens, un precursor.

Regulile propriu-zis lingvistice nu sînt decît cazuri particulare ale regulilor de comportament social, iar interacțiunile în care se rezolvă fenomenele sociale sînt mediate de către limbaj. „Hermeneutica integrează astfel, în aceeași perspectivă, sociologie și lingvistică" [40].

Jean Ladrière apreciază că structurile relaționale ale lui Lévi-Strauss ne ajută să descoperim, pe baza configurațiilor relaționale, care nu sînt vizibile la nivelul trăitului, acel nucleu semnificativ, capabil a descoperi inteligibilitatea proprie a sistemelor sociale și culturale. În felul acesta, sensul vieții subiective este absorbit în forme obiective care se supun unei logici proprii.

Structurile devin astfel semnificante nu numai ca sistem de relații, deci formal, ci în mod fundamental, în măsura în care au o funcție de mediație între natură și cultură și asigură astfel umanizarea omului.

Ideea filosofică a lui Lévi-Strauss a raporturilor dintre natură și cultură a fost formulată, încă din 1949, în *Les structures élémentaires de la parenté*. Aspectul prin excelență normativ al vieții sociale asigură specificul regulilor instituționale care presupun inevitabil *cultura* unei societăți și a căror instaurare poate fi cu greu concepută fără intervenția *limbajului*.

Constanța și regularitatea fenomenelor din ambele domenii : cel al naturii și cel al culturii sînt datorate eredității biologice, în primul, tradiției externe, în al doilea.

Lévi-Strauss încearcă să surprindă discontinuitatea între cele două domenii : „Nici o analiză reală nu per-

[40] Jean Ladrière, *La philosophie sociale*, în *Contemporary philosophy*, a Survey, edited by R. Klibansky, vol. IV, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1971, p. 225.

Scanned with CamScanner

mite deci a sesiza punctul de trecere între faptele de natură și faptele de cultură și mecanismul articulației lor“ [41].

Drept criteriu esențial de distincție este *norma, regula socială* pentru cultură, *universalul* pentru natură. Distincția și discontinuitatea sînt însă rezultate ale unei analize ideale. Căci, ceea ce este constant la toți oamenii scapă în mod necesar domeniului obiceiurilor, tehnicilor și instituțiilor prin care grupele lor se diferențiază și se opun. „În lipsa unei analize reale, dublul criteriu al normei și al universalității aduce principiul unei analize ideale care poate permite — cel puțin în anumite cazuri și în anumite limite — a izola elementele naturale de elementele culturale care intervin în sintezele de ordin mai complex. Să postulăm că tot ceea ce este universal la om relevă ordinea naturii și se caracterizează prin spontaneitate, că tot ceea ce este supus unei norme aparține culturii și prezintă atributele relativului și ale particularului“ [42].

Structurile relaționale preexistente în raport cu evenimentele trăite și cu comportamentul în societate aparțin astfel unui *apriori* mai îndepărtat care este exigența de manifestare a esenței umane. Se creează astfel o punte între natură și cultură. „Ele (structurile) trebuie înțelese ca forme diverse pe care le ia această exigență atunci cînd ea întîlnește condițiile naturale care dirijează viața umană și, informîndu-le, primește de la ele efectivitatea sa. Astfel regulile de alianță se constituie ca elemente mediatoare între o exigență de reciprocitate, ea însăși semn de universalitate, și legile naturale ale filiației“ [43].

Puse în concordanță cu acțiunile vieții sociale, sistemele de simboluri, *modelele formale* comune și științelor naturii devin *modele hermeneutice*. Denumirea de structură este relativă : ea devine un model o dată ce este un instrument de cunoaștere.

Anticipînd asupra contribuției lui Gilles Gaston Granger la o filosofie și o logică a științelor umane menționăm numai că pentru el scopul științei în genere este de a construi modele formale ; propriu științelor umane este de a construi și modele *hermeneutice* sau *semantice*. Iată

[41] J. Piaget, *op. cit.*, p. 7.
[42] *Idem*, p. 9.
[43] Jean Ladrière, *op. cit.*, p. 258.

Scanned with CamScanner

analiza pe care el o aplică sistemelor de organizare și mituri propuse de Lévi-Strauss în *Le cru et le cuit*.

„Ele constau într-un recensămînt de noțiuni, imagini sau idei care nu mai sînt atunci elemente oarecare, ca în modelele de primul gen. Relațiile lor mutuale nu mai sînt relații oarecare. Fiecare dintre ele au drept funcție de a «semnifica» prin opoziție și coordonare cu toate celelalte în același mod ca fonemele din a doua articulație a unei limbi. Se obiectivează astfel un cadru de comportament al cărui nivel perceptiv este exact organizarea trăită a limbajului“ [44].

4. G. G. GRANCER ȘI LOGICA ȘTIINȚELOR UMANE

Forma cea mai elaborată a unei logici a științelor umane o prezintă opera lui G. G. Granger, intens preocupat de „scientificitatea“ acestor discipline și de raporturile lor cu filosofia.

În aceeași perspectivă impusă de confruntarea cu metodele și demersurile științelor naturii, G. Granger caută să surprindă specificul științelor umane. Noțiunea de structură a acestui domeniu nu este decît o viziune parțială, stabilită la un anumit nivel. Ansamblul acestui domeniu este greu a fi obiectivat în stadiul actual al cercetărilor : „Nici o obiectivare științifică nu este posibilă pentru totalitatea experienței“. Nici o „super-logică“ nu domină ansamblul structurilor degajate de științele omului. Cunoașterea științifică în acest domeniu încearcă numai de a „determina, la diferite nivele ierarhizate și întrepătrunse, structuri, definite ca atare ca sisteme logice“ [45].

Aceste structuri au sens ontologic : ele constituie *obiectul* de studiu al științei. Or, noțiunea de *obiect* postulată de Granger este rezultatul unei analize detaliate : „*obiectul* este rezultatul unei reducții a *fenomenului*“ ; „categoria esențială a gîndirii științifice este aceea de obiect și eu stabilesc ca sinonime *gîndirea obiectivă* și

[44] Gilles Gaston Granger, *Propositions pour un positivisme*, în „Man and World“, 1969, nr. 3, p. 402.
[45] *Idem*, p. 397.

Scanned with CamScanner

gîndirea științifică, pentru ca în mod natural noțiunea de obiect să fie înțeleasă într-un sens *restrictiv și precis*“ [46].

Granger dă o interpretare nuanțată gîndirii abstracte în științele umane. Obiectul este pur structural în sensul exact al matematicienilor, e un ansamblu între ale cărui părți și elemente sînt definite relații determinate. „Elementele și relațiile sînt abstracte, adică nu intervin niciodată în obiect ca aspecte trăite ale experienței, ci numai prin proprietățile sistemului pe care ele îl constituie“ [47].

Fără a face din știință un univers de abstracții, iar din obiect o entitate fără nici un raport cu experiența, de remarcat că G. Granger studiază în mod ferm și dă o soluție originală problemei rolului abstracției în știință, abstracție care detașează de fenomene obiectul propriuzis al științei. „(Abstracția) se caracterizează printr-o determinare pe cît de riguros posibilă a legăturilor pe care le păstrează cu experiența. În timp ce fenomenul decupat din experiența globală îi rămîne atașat prin mii de fire indistincte, obiectul este în mod chirurgical izolat radical (de experiență) în afara cîtorva puncte de trecere exact recunoscute și pentru al căror trafic sînt căutate mijloacele de control. Acest control relevă o tehnică instrumentală și depinde în mare parte de progresele ei“ [48].

Obiectul de cercetare științifică nu este o esență, el nu este stabil, ci este o figură provizorie a obiectivității, o normă și un proiect de cunoaștere. Departe de a fi identificat cu lucrul, cu *res*, el nu este nici lucru în sine și nici produs al conștiinței. G. Granger pledează pentru sensul propriu al legilor în fiecare domeniu în parte și nu pentru „superlegi dialectice“. În ce privește domeniul uman, prezența „trăitului“, acel *Ego* specific care intervine aici *nu poate* fi obiectivat și nu este obiectivabil ; a ne referi la experiențele acestui *Ego* înseamnă a postula intersubiectivitatea, înseamnă a admite *ansamblul experiențelor comune*. Or, după cum am arătat mai sus „nici o obiectivare nu este posibilă pentru totalitatea experienței“. E vorba deci de obiectivări parțiale, de

[46] *Idem*, p. 392.
[47] *Idem*, p. 393.
[48] *Idem*, p. 313.

Scanned with CamScanner

fragmente ocupate în această realitate globală trăită, tinzînd a fi obiectivate în scopul cunoașterii.

A obiectiva experiența este echivalent la G. Granger cu „a construi modele abstracte ale fenomenelor". Iar definiția dată de el modelului în științele naturii este următoarea: „un ansamblu abstract structurat pus în corespondență cu un fenomen definit în mod operatoriu și permițînd previziuni cu privire la diferitele stări ale fenomenului. Un model nu obiectivează niciodată decît o parte a experienței, și, depinzînd de starea tehnicilor materiale și mentale, el este totdeauna provizoriu" [49].

Preocupat de distincția fundamentală între științele naturii și științele omului, G. Granger apreciază că în timp ce științele naturii, în speță fizica, nu utilizează decît modelele formale, matematice, științele umane folosesc și modele hermeneutice.

a) *Modelele formale*: „Structuri abstracte în sensul strict, ale cărui elemente sînt determinate numai de legile lor de compoziție în sînul mulțimii. Toate teoriile fizice sînt de acest tip. Gradul lor de complexitate depinde de numărul de elemente și de relațiile lor mutuale, dar de asemenea de faptul că această structurare se efectuează la unul sau mai multe nivele suprapuse" [50].

Remarcăm mai întîi folosirea termenului de *structură* în definirea *modelului*. Aici planurile se întrepătrund, structura fiind privită și sub aspect gnoseologic; mai exact, la intersecția dintre ontologic și epistemologic. Sensul strict ontologic al structurilor umane va fi analizat mai jos. Anticipăm, subliniind că G. Granger plasează structurile într-un moment și domeniu intermediar, în faza decupării obiectului de fenomen.

b) *Modele hermeneutice* sau *sisteme semnificante* sau *modele semantice* sau *cvasi-modele*. Caracteristica lor este de a nu se aplica decît fenomenelor de comportament. De subliniat că fenomenele de comportament se pretează la o dublă obiectivare. Deci în cazul științelor umane este necesar a mînui în același timp modele de tip formal, dar și modele hermeneutice.

Referitor la folosirea termenului de structură în definirea modelelor formale, G. Granger precizează, cu alt

---

[49] *Idem*, p. 400—401.
[50] *Idem*, p. 401.

Scanned with CamScanner

prilej : „Noi stabilim că o structură este un abstract cu ajutorul căruia o activitate concretă de cunoaștere definește, la un stadiu dat al practicii, o formă de obiectivitate : structura nu este deci, în acest sens, în lucruri ; ea nu este nici în gîndire, ca un model al ființei sau ca un reflex ; ea rezultă dintr-o muncă a subiectului aplicat unei experiențe și ea este aceea care contribuie la a decupa cu precizie lucrul în această experiență, conferindu-i statutul de obiect“ [51].

Recunoscînd contribuția sociologului G. Gurvitch la elaborarea noțiunii de structură în sens ontologic identificată cu „totalitatea relațiilor sociale“, G. Granger surprinde și aici regiunea intermediară a obiectivării în care se plasează structurile fără ca ele să-și piardă caracterul lor ontologic. Raportată la „eveniment“, la domeniul specific uman, problema structurii suscită discuții, îndeosebi în sociologie, prezentîndu-se sub forma preliminară a unei polemici *.

Relația structură-conjunctură se impune ca un fapt, susține G. Gurvitch. Iar G. Granger precizează : „noțiunea de model în științele umane trebuie redusă exact la acest ansamblu : structură-conjunctură, cu condiția totuși de a considera în mod esențial modelul ca un «instrument de cunoaștere» și nu ca «o structură ontologică»“ [52].

Modelul, deci, investighează, dezvăluie și stabilește noi relații, el este susceptibil de variante izomorfe, face inteligibile faptele observate. „El nu se prezintă deci ca un sistem de explicație global, epuizînd un cîmp fenomenal definit în mod absolut“ [53].

În științele umane modelul este parțial și de aici, într-un anumit sens ipotetic, conjectural, dar și capabil de a surprinde evenimentul în interrelații. De aci fecunditatea sa și necesara pluralitate de modele în științele umane. „Faptul uman este total, gîndirea structurală se

---

[51] G. Granger, *Object, structure et signification*, „Revue Internationale de Philosophie“, nr. 93—94/1965, p. 255.

* J. D. Robert, *Les positions épistemologiques de Gilles Gaston Granger en science de l'homme*, Laval Théologique Philosophique, Octobre, 1975, p. 252.

[52] G. Granger, *Événement et structure dans les sciences de l'homme*, în „Cahiers de l'Institut des Sciences Économiques Appliquées“, nr. 55/1957, p. 36.

[53] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

plasează explicit într-o perspectivă care este întotdeauna într-un anumit fel o perspectivă de conjunctură ; ea nu vizează decît o modalitate determinată strategic a ființei. Totul se petrece ca și cum realitatea umană nu s-ar releva unei gîndiri științifice într-adevăr eficace decît *în porțiuni*“ [54].

În acest punct se interferează domeniul științelor umane cu istoria. *Categoria de timp*, în afara căreia este imposibil a sesiza evenimentul uman, nu impune o interpretare exclusiv fenomenologică de ordin calitativ. Postulînd autonomia științelor umane în raport cu istoria, Granger întrevede totuși perspectiva asimilării conceptelor istoriei și în special a categoriei de timp, pe care modele formale și inteligibilitatea proprie științelor umane nu o exclud, ci dimpotrivă, o pot integra : „...introducerea timpului constituie... un proces epistemologic esențial care nu constă numai în a respinge aspectul formal al modelului spre profitul unei fenomenologii «calitative», ci de a conceptualiza atît cît este posibil temporalitatea intuitiv sesizată a fenomenului“ [55].

În această perspectivă, explicația sociologică se reduce în cele din urmă la explicația istorică. Dar problema istoriei ca disciplină specifică este rezolvată în *Essai d'une philosophie du style*, subliniază J. D. Robert.

Semnificativ pentru lămurirea acestui punct nodal și decisiv în tensiunea de care trebuie să fie capabilă gîndirea logică aplicată științelor umane este dubla exigență de a conceptualiza în modele formale și în modele hermeneutice atît metodele matematice cît și cele istorice, aplicate vieții umane.

Tensiunea are loc între *eveniment* și *structură*. Această opoziție este sursa principală a problemelor logico-epistemologice ridicate de științele omului. După revoluția galileiană, știința ne apare ca efort continuu de structurare și de eliminare a evenimentului ca atare. E drept că, în măsura în care tehnica matematică ne oferă posibilitatea de a descrie articulațiile unui model economic, ale unui sistem de înrudire, ea intervine în științele umane ; cu ajutorul ei sînt surprinse anumite caractere de stabilitate structurală dar trebuie în același timp să

[54] *Idem*, p. 38.
[55] *Idem*, p. 41.

Scanned with CamScanner

stăpînim concepte și metode care să nu înlăture evenimentul sub pretextul științei „adevărate", după exemplul științelor naturii.

G. Granger este convins că științele omului ne oferă un exemplu caracteristic de scientificitate. Specificul științei fiind construirea de modele, idealul matematizării științelor omului nu este departe și nu este inabordabil. G. Granger precizează că asistăm azi nu la un exces de matematică în științele omului, ci la un defect de adaptare a matematicilor. Adevărata problemă constă în „a conceptualiza obiectul pentru care vom găsi matematicile adecvate".

G. Granger distinge *construcția de modele*, specifică științei, de interpretarea semnificațiilor, care este scopul filosofiei. În știință este degajat sensul elementelor structurale, în timp ce în filosofie există o hermeneutică a semnificațiilor.

Dincolo de modelele formale clasice, construirea modelelor hermeneutice sau a sistemelor semnificante implică o semiologie proprie științelor omului, deosebită de semiologia matematică și care face parte din procesul de obiectivare ; ea vizează a „transmite trăitul într-o structură-obiect" [56]. Natura specifică a faptului uman are drept consecință că „trebuie el însuși, în mod imediat, în măsura în care este experiență trăită, să fie sesizat ca semnificativ" [57].

Iar dincolo de construirea de modele atît formale cît și hermeneutice există comentariul, interpretarea semnificației care este obiectul *filosofiei științelor umane*, după cum vedem, strîns legat de o logică aplicată lor. Această interpretare vizează experiența umană ca totalitate trăită, în care sînt implicate problema naturii umane și a determinismului uman. Aceasta ar fi o semiologie filosofică.

Este imposibil a axiomatiza, în sens strict, o filosofie — afirmă G. Granger. Axiomatizarea este poate în acest sens un exercițiu de analiză instructiv, dar din punct de vedere filosofic, „semnificațiile pe care le degajă filosoful, transmutate în concepte formale într-un

[56] G. Granger, *Objet, structure et signification*, p. 288.
[57] *Idem*, p. 284.

Scanned with CamScanner

sistem abstract își pierd intenția filosofică și devin elementele unei pseudo-științe“ [58].

În timp ce, dimpotrivă, „filosofiile care supraviețuiesc timpului lor sînt acele care continuă să ofere oamenilor un cadru de interpretare semnificativ pentru totalitatea experienței lor. Iar dacă sistemele filosofice se succed în decursul timpurilor este pentru că nici unul din ele nu reușește niciodată să satisfacă pe deplin această dorință de interpretare totală“ [59].

Dar G. Granger nu se ferește de a sublinia dificultățile acestui domeniu, progresele sale relative și incerte. Proprietățile abstracte ale modelului depind din ce în ce mai mult de condițiile complexe care determină raporturile dintre model și fenomen.

În consecință G. Granger elaborează noțiunea specifică de *tip*, corespunzătoare *modelului* în științele umane. În această postură de subiect și obiect, în același timp, liniile între cercetare și domeniul în care se desfășoară sînt foarte strînse și indiscernabile. Știința care poartă asupra necesarului și a universalului, sau cel puțin — subliniază Granger — a „universalizabilului“ se află în acest caz în fața individualului cu toată bogăția și complexitatea sa de determinări.

„Dificultatea științelor umane vine din faptul că individuația obiectului lor este un caracter esențial și pe care nu ne putem preface total de a-l neglija, fără ca obiectul însuși să dispară. Trebuie să conchidem că istoria singură poate să vizeze omul? Evoluția și progresul unei psihologii a diverselor științe sociale arată că nu este cazul. Problema metodologică ce trebuie rezolvată constă în *punerea la punct a conceptelor care fac accesibil acest obiect evenimențial unei gîndiri structurale*: eforturile sociologilor, ale lingviștilor, ale psihologilor, ale economiștilor converg deja, credem, către o soluție căreia îi vom da, în lipsă de ceva mai bun, numele de *tip*, care ar fi categoria fundamentală a științelor omului“ [60].

---

[58] G. Granger, *Propositions pour un positivisme*, p. 408.
[59] *Ibidem*.
[60] G. Granger, *Événement et structure dans les sciences de l'homme*, p. 38.

Scanned with CamScanner

Specificul domeniului uman impune categoria de *tip* pentru a se deosebi de modelul propriu zis din științele naturii. Este o încercare de obiectivare a unui întreg proces al acțiunii umane care-și are tratarea specifică prin considerarea elementului istoric, axiologic și normativ. Realitatea social-umană sugerează scheme de interpretare de gradul doi, care se străduiesc să fie obiective și să descrie comportamente tipice.

Noțiunea de tip stabilește „esențiala nonuniversalitate a modelelor" în științele umane, în măsura în care modelul ar avea un sens echivoc deoarece el se aplică și la științele naturii. Spre deosebire de tipul ideal al fenomenologilor, noțiunea modernă de tip este o construcție rezultată din observație și experiență. „Tipul care nu este nici clasă, nici individ participă la individual în sensul că este întotdeauna legat de condiții locale și specifice" [61].

G. Granger a evidențiat astfel posibilitatea științelor umane de a elabora o logică aplicată suplă, adaptată specificului lor, o logică *a structurilor și a modelelor*.

Dacă semantica s-a impus în completarea sintaxei în științele naturii, hermeneutica s-a impus în științele umane cu o deschidere către filosofie. Postularea categoriei de tip este o încercare de obiectivare a unui întreg proces al acțiunii umane care-și cere tratarea specifică prin considerarea elementului istoric, axiologic și normativ. Căci, spre deosebire de științele naturii, realitatea umană este creatoare de valori.

Subordonînd *semnificația logică noțiunii universale de semnificație* hermeneutica pune în valoare contribuția unui complex de științe umane a „umanităților" : istorie, lingvistică, psihologie, tradiții existente înaintea subiectului care încearcă să se cunoască pe el însuși.

Aceste elemente teoretizate azi îndeosebi în cadrul fenomenologiei sînt supuse de către G. Granger unui examen critic și selectiv. Meritul său este de a fi încercat și a fi reușit să pună de acord premisele raționale ale unei gîndiri formale cu toată bogăția de conținut și cu specificul vieții.

---

[61] *Ibidem*, p. 43.

Scanned with CamScanner

5. PAUL RICOEUR ȘI NOUA HERMENEUTICĂ

Hermeneutica tinde să devină azi teoria metodologică centrală în științele umane. Ea poate fi privită nu ca opusă, ci complementară cunoașterii empirico-formale. „Teoriile hermeneutice pun problema fundamentului inteligibilității acțiunilor și invită în consecință reflecția, pe de o parte, să pună în evidență, în acțiunea însăși, mecanismul genezei sensului și, pe de altă parte, să explice cum sensul trăit devine lizibil pentru altul“ [62].

Aceasta este tema și preocuparea fundamentală a fenomenologiei care-și aduce contribuția la o problematică filosofică specifică științelor omului și prin aceasta la fundamentarea unei filosofii sociale propriu-zise. Fiecare curent filosofic are, în acest sens, un aport. „Problematica este în mod tradițional aceea a esenței socialității sau mai precis aceea a sensului vieții sociale în contextul general al problematicii antropologice. Dar am putea considera că științele sociale au permis acestei problematici de a se formula cu mai multă precizie. Și aceasta deoarece conceptele fundamentale ale științelor învăluie o precomprehensiune a obiectului lor care este deja de natură speculativă necesitînd o explicitare cu ajutorul unor categorii care să le înglobeze. Aceste categorii nu vor mai fi concepte teoretice dotate cu un sens empiric prin intermediul regulilor apropiate de interpretare, ci instrumentele unei exegeze a condiției sociale a omului care vor permite să citim această condiție pe fondul unei interpretări globale și teoretizante a existenței umane și a sensului său“ [63].

H. G. Gadamer a stabilit noțiunea de „cerc hermeneutic“ pentru a scoate în evidență tot ceea ce preexistă subiectului cunoscător și care-l influențează, premisele istoriei, tradiția. Limbajul este ca un joc în care sînt antrenați toți oamenii care comunică între ei : „există o afinitate între toți jucătorii, o comunitate de trecut și de prezent pentru ca o anumită parte să fie posibilă și înțeleasă... Cel care înțelege este deja și întotdeauna

[62] Jean Ladrière, *La philosophie sociale*, p. 254.
[63] *Idem*, p. 257.

Scanned with CamScanner

artrenat într-o desfășurare istorică, prin care el se face valabil și în mod plenar semnificativ“ [64].

Expresia „cerc hermeneutic“ este — remarcă Nedoncelle — polivalentă ; ea înseamnă că noi înțelegem părțile prin tot și totul prin părți și de asemenea că privirea noastră asupra trecutului este formată de o tradiție în așa fel încît nici o metodă nu epuizează știința.

Punctul de plecare al hermeneuticii, originat în fenomenologie, este evident și unanim recunoscut. Dar această metodă complexă este susceptibilă de diverse interpretări începînd cu cea a lui Dilthey, analizată în capitolul anterior, și pînă la viziunea preluată de filosofia religiilor în interpretarea hermeneuticii teologice.

Paul Ricoeur apreciază efortul lui Gadamer de a revalorifica tradiția prin intermediul textelor. Acea îndelungată totalitate de relații intersubiective care este tradiția istorică nu comportă dialogul decît ca pe un singur segment.

Uzajul natural al limbajelor se bazează pe valoarea polisemică a cuvintelor. „Cuvintele limbajelor naturale conțin în aria lor semantică o semnificație potențială care este cuprinzătoare nu numai a limbajului actual, ci care trebuie să fie în mod constant discernată, cernută și determinată de către context“ [65].

Interpretarea în sens larg este coextensivă cu tradiția istorică, prin intermediul textului.

Concepția idealistă a lui Gadamer asupra hermeneuticii se datorează ipostazierii acestei unice laturi a comentariului și a dialogului, viziune numită de el „mediația totală“ și care devine echivalentă cu o intuiție în același timp primară și finală. Obiecția fundamentală adusă de P. Ricoeur este aceea de soluție parțială, în numele unei ipoteze a filosofiei hermeneutice care vede interpretarea „ca un proces deschis și nu ca o singură viziune închisă“ [66].

---

[64] H. G. Gadamer, *Wahreit und Methode. Grundzüge einer phänomenologische Hermeneutik*, Tubingen, 1960, p. 465 ; apud Maurice Nedoncelle, *Philosophie de la religion*, în R. Klibanski, ed., *Contemporary Philosophy*, vol. IV, p. 204.

[65] Paul Ricoeur, *Phenomenology and Hermeneutics*, „Noûs“, vol. IX, nr. 1, martie, 1975, p. 90.

[66] *Idem*, p. 91.

Scanned with CamScanner

În studiul mai sus menţionat, Paul Ricoeur întreprinde o profesiune de credinţă încercînd să-şi depăşească propria sa orientare fenomenologică şi îndreptîndu-se către o orientare realistă şi umanistă. Tezele sale sînt, în esenţă, următoarele :

I. Nu hermeneutica a fost aceea care a ruinat fenomenologia, ci interpretarea idealistă pe care i-a dat-o însuşi Husserl.

II. Hermeneutica s-a născut în cadrul fenomenologiei, dar ea trebuie s-o depăşească. Cea de a doua parte a studiului este considerată de autor *antitetică*.

Sensul idealist al hermeneuticii trebuie reconsiderat prin sublinierea condiţiilor ontologice ale comprehensiunii. Exigenţei husserliene cu privire la întoarcerea la intuiţie i se opune necesitatea pentru orice comprehensiune de a fi mediată de către o interpretare. Dincolo de viziunea istorică a „ştiinţelor spiritului", postulată de către Dilthey, dincolo de viziunea exegetică şi filologică, hermeneutica are un sens mult mai larg şi mai cuprinzător.

De asemenea, Ricoeur contestă aserţiunea că fundamentul ultim al hermeneuticii este subiectivitatea, că orice transcendenţă este îndoielnică şi că numai imanenţa este indubitabilă. Paul Ricoeur evidenţiază rolul „pre-comprehensiunii" cu privire la obiectul cultural în genere. „Hermeneutica nu a făcut decît să ridice această noţiune a comprehensiunii, aplicată mai întîi la exegeza unui text, la nivelul unei teorii generale a pre-judecăţilor care trebuie să fie coextensivă cu însăşi conexiunea istorică" [67].

În felul acesta ea poate deveni o critică a ideologiilor, ţinînd seama de premisele istorice. Este ceea ce Gadamer numeşte *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*.

Subiectivitatea poate fi depăşită prin discernarea dintre „obiect" şi text. Fenomenologia care a descoperit caracterul universal al intenţionalităţii nu a rămas credincioasă propriei sale descoperiri. Teoria idealistă a constituirii semnificaţiei în conştiinţă a ipostaziat subiectivitatea creînd un paralelism între psihologie şi fenomenologie şi inclusiv pericolul unui subiectivism transcendental. „Calea radicală de a suprima această mereu repetată confuzie este de a muta axa de interpretare de

[67] *Idem*, p. 92.

Scanned with CamScanner

la problema subiectivității la aceea a lumii. Aceasta este ceea ce propune teoria textelor, subordonînd problema intenției autorului problemei obiectului textului“ [68].

În opoziție cu teza idealistă a autoresponsabilității, noua hermeneutică postulează că *subiectivitatea* este *ultima* și nu *prima categorie* a teoriei *comprehensiunii*. Orice problemă a unui aspect al ființei devine o problemă a semnificației ființei. Concluzia este pre-eminența semnificației asupra propriei conștiințe, iar conceptul fenomenologic de *épohé* este privit ca o mișcare intențională a conștiinței către semnificație. „Acest gest filosofic al hermeneuticii prelungește în propria sa regiune științele istorice și în general științele umane“ [69].

Ricoeur întrevede și la Gadamer caracterul derivat al problematicii limbajului. Dar el insistă în mod deosebit asupra acestei perspective. „Plasarea întregii lingvistici în urma structurii experienței constituie, după părerea mea, cea mai importantă supoziție fenomenologică a experienței... Calea subordonării planului lingvistic planului analizei noematice este, mi se pare, exemplar pentru hermeneutică“ [70].

Critica fenomenologiei lui Husserl și depășirea propriei sale poziții fenomenologice în această încercare de a da *un sens obiectiv integral* cunoașterii omului cu ajutorul unui complex întreg de date aparținînd *tuturor științelor umane*, îl plasează pe Paul Ricoeur ca un fondator al noii hermeneutici.

Strîns legate de încercările lui G. Granger în domeniul logicii științelor umane, acestea sînt premisele unei reconsiderări interdisciplinare, critice, dar și constructive, în vederea unei *filosofii raționaliste* și *umaniste* a științelor omului.

---

[68] *Idem*, p. 94.
[69] *Ibidem*.
[70] *Idem*, p. 99.

Scanned with CamScanner

III. METALOGICA ŞI FILOSOFIA LIMBAJULUI

1. METALOGICA ŞI METALINGVISTICA

Există, în evoluția din ultimele decenii a problematicii teoretice a *lingvisticii,* pe de o parte, și în meditațiile filosofice asupra *logicii,* pe de altă parte, un domeniu de preocupări unde, cele două metadiscipline se întîlnesc, unde este greu de delimitat ce anume aparține în mod distinct și riguros fiecăreia dintre ele.

Ne aflăm astfel în însuși miezul discuției despre limbajul științelor. Aici se stabilește tensiunea dintre *limbajul calcul* și *limbajul natural* și se confruntă două curente : *constructivismul* și *naturalismul.*

Dar să ne oprim asupra cîtorva definiții provizorii.

Metalogica este originată, în sens medieval, în opera lui John of Salisbury *Metalogicon* (1159). Aceasta este într-adevăr prima expunere și interpretare integrală a *Organon*-ului aristotelic. William și Marta Kneale o consideră „o apărare a logicii concepută ca o *loquendi vel disserendi ratio* împotriva atacurilor unei critici ignorante“ [1].

În sens modern, această accepție este reluată pe planul mai larg al implicațiilor filosofice ale cercetărilor logice în general și în special ale logicii simbolice. „Un domeniu al logicii moderne care e puțin probabil să aibă o treaptă premergătoare în logica tradițională este repre-

---

[1] William and Martha Kneale, *The Development of Logic,* Oxford, At the Clarendon Press, 1962, p. 225.

Em. Bréhier remarcă preferințele lui John of Salisbury pentru *Topicele* aristotelice, pentru caracterul lor practic și claritatea lor. Este acea zonă în care gîndirea logică se desfășoară în vederea discursului. În timp ce *Analiticele prime* „privesc îndeosebi judecata, *Topicele* sau arta discuției se referă la descoperire“. Emile Bréhier, *La philosophie au moyen âge,* Paris, Edition Albin Michel, 1937, p. 202.

Scanned with CamScanner

zentat de cercetările despre posibilitatea și limitele metodei simbolice. Aceste cercetări asupra logicii sînt denumite metalogică. În lucrările de logică simbolică aceste cercetări ocupă un spațiu din ce în ce mai mare“ [2].

Termenul a fost adoptat de către Lukasiewicz și Tarski, prin analogie cu metamatematica lui Hilbert, într-o lucrare comună din 1930 [3], în sensul de *metodologie a științelor deductive*.

După 1930, semnalează I. M. Bochenski, a apărut o sistematizare formalistică a metalogicii, anume *metodologia* (Tarski), *sintaxa* (Carnap) și *sistemele* în care logica și metalogica sînt sintetizate (Gödel, semantica lui Tarski) [4].

Tarski insistă mai tîrziu asupra înțelesului deosebit pe care-l acorda metalogicii ca metodologie, nu numai ca o disciplină deductivă, ca o terie a demonstrației, ci în sens de meta-disciplină : „În consecință această expresie este în prezent adesea înlocuită prin altele, de exemplu prin termenul nu cu totul reușit de *«teorie a demonstrației»* sau prin termenul (mult mai reușit) de *«metalogică»* și *«meta-matematică»* semnificînd aproape același lucru cu știința logicii și a matematicii. Un alt termen, adaugă Tarski, a intrat de asemenea recent în uzaj — *«sintaxa logică și semantica științelor deductive»* — care impune analogia între metodologia științelor deductive și gramatica limbajului curent“ [5].

Remarcăm aici interferența între problemele logicii și cele ale lingvisticii, între limbajul-calcul și limbajul natural asupra căreia vom reveni.

Dar, deocamdată, în însuși cadrul metalogicii este necesară specificarea a ceea ce aparține domeniului tehnic propriu-zis pe de o parte și meta-disciplinelor teoretice

---

[2] Gisbert Hasenjaeger, *Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der modernen Logik*, München, Verlag Karl Albert Freiburg, 1962, p. 14.

[3] J. Lukasiewicz, A. Tarski, *Untersuchungen über den Aussagenkalkul*, în „Comptes Rendus des Séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie“, cl. III, 23, 1930, p. 30—50. apud. I. M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 1956, p. 333.

[4] Apud. I. M. Bochenski, *op. cit.*, p. 315.

[5] Alfred Tarski, *Introduction à la Logique*, traduit de l'anglais par Jacques Tremblay S. J., Paris, Gauthier-Villars, Louvain, E. Nauwelaerts, 1960, p. 123.

Scanned with CamScanner

pe de altă parte. Atît *sintaxa* — teorie a relațiilor formale între simboluri —, cît și *semantica* — teorie a sensului simbolurilor — sînt discipline care, la rîndul lor, s-au formalizat după ce au fost considerate mai întîi ca distincte de logică, ele tind din ce în ce să devină parte integrantă a logicii. Semantica ar include astfel cercetările speciale ale raportului dintre expresii și obiectele pe care le desemnează. „Totuși — afirmă Marie Louise Roure — dezvoltarea studiilor metalogice (sau metateoretice), conduse după înseși metodele logicii formalizate, tinde să estompeze distincția stabilită între sistem formal și teoria acestui sistem, astfel încît «metalogica» devine puțin cîte puțin prelungirea naturală a logicii“ [6].

Astfel este cazul „metodelor de deducție naturală“ ale lui Gentzen, care se construiesc cu ajutorul unor scheme de deducție unde intervine o metalimbă, anume un limbaj enunțînd aserțiuni asupra limbajului obiect.

Dacă există un ansamblu de probleme incluse în domeniul logicii însăși, nu putem evita și ignora meditația filosofică iminentă acestui domeniu. „Ceea ce vizăm este o problematică a logicii dar elaborată de logician însuși, care se interoghează asupra propriei sale activități și a principiilor explicite sau implicite care o comandă... Vasta dezvoltare a logicii moderne tinde să marcheze aceste probleme filosofice. Ea nu le suprimă. Oricît de formalizată ar fi, rămîne de știut mai întîi pentru ce există o logică și apoi cum se justifică formalizarea însăși“ [7].

A reflecta, înainte de a prezenta o demonstrație, asupra sensului demonstrației însăși, a reflecta asupra felului în care se construiesc și se justifică mecanismele deducției, sînt desigur probleme inevitabile. Studiind structurile formale ale gîndirii nu ne putem opri numai la regulile stricte de coerență. Se impun implicații de ordin filosofic, simbolurile punînd problema relațiilor cu obiectul.

În acest sens intervine teoria semantică a adevărului la Tarski, ea însăși obiect de preocupare a metalogicii.

[6] Marie Louise Roure, *Logique et métalogique*. Essai sur la structure et les frontières de la pensée logique, Paris, Emmanuel Vitte Editeur, 1957, p. 8.

[7] *Ibidem*.

Scanned with CamScanner

Tarski adoptă concepția clasică, aristotelică a adevărului în spiritul filosofiei moderne și subliniază necesitatea adecvării materiale, a stabilirii unor anumite relații între expresii și obiectele la care se referă, pe lîngă corectitudinea deducției logice.

Metalogica poate fi interpretată și într-o accepție sinonimă cu *problematica*; e vorba bineînțeles de o problematică filosofică, de o epistemologie a logicii, deși statutul acestei meta-discipline este greu de definit — așa cum afirmă Marie Louise Roure. Și totuși domeniul ei impune. „Pe de altă parte, cum să negăm că este loc, alături de logistică și de formalizarea sa sistematică, pentru o logică acordată problemelor epistemologiei ?“ [8]. În consecință, „...o metalogică este implicată în *logica însăși* și ea însăși permite a lega logica, sub forma sa problematică, de un adevăr pe care nu-l cunoaște decît în simboluri“ [9].

Aceleași implicații epistemologice sînt relevate de W. v. O Quine, atunci cînd încearcă să le delimiteze într-un articol-program — *Frontierele teoriei logice*. „Care sînt problemele care, aparținînd teoriei cunoașterii, n-ar putea aparține logicii, înțeleasă ca o teorie a cercetării ?“ [10].

Preocupările filosofice se afirmă astăzi din ce în ce mai mult. N. Rescher semnalează o tendință filosofică inițial numai subtinsă de preocupările predominant matematice ale logicii de la începutul secolului nostru. Ele nu au ieșit la iveală decît în ultimele două decenii. „Evenimentul la care fac aluzie — spune Rescher — este recentul efort fenomenal al dezvoltării logicii în direcțiile sprijinite pe considerații filosofice. Îndeosebi ultimii zece sau cincisprezece ani — deși au existat, să precizăm, încercări mai vechi — au văzut înflorirea și accelerarea creșterii unor ramuri ale teoriei logice dezvoltate în special în sensul unor astfel de preocupări filosofice“ [11].

Subliniem, cu acest prilej, menționarea pe prim plan a logicii limbajelor naturale, adică *tocmai* acest punct

[8] *Idem*, p. 257.
[9] *Idem*, p. 243.
[10] W. v. O Quine, *Les frontières de la théorie logique*, în „Les Etudes Philosophiques“, nr. 2, 1964, p. 190.
[11] Nicolas Rescher, *Recent developments in philosophical logic*, în *Contemporary Philosophy*, A. Survey, edited by Raymond Klibansky, I, Logic and Foundations of Mathematics, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968, p. 34.

Scanned with CamScanner

de interferență între filosofia logicii *id est metalogica* și filosofia limbajului de care ne preocupăm în principal. Dar asupra acestei probleme vom reveni.

De semnalat că Rescher se referă în cunoscutul său tablou sau hartă a logicii (A map of Logic) la metalogică în sensul cuprinzător de : 1° Sintaxa logică, 2° Semantica logică, 3° Pragmatica logică și 4° Lingvistica logică [12]. Problemele logice ale limbajului sînt astfel incluse, în viziunea sa, în metalogică, domeniul comun al acestor două discipline fiind astfel marcat cu evidență. Semantica ni se prezintă astfel ca totalitatea investigațiilor lingvistice ale logicii. R. Blanché vine să confirme această poziție : „Unul din caracterele logicii contemporane este locul major pe care ea tinde să-l acorde preocupărilor de ordin metalogic și expresiei metalingvistice. Ea nu încetează de a construi calcule formale dar orice calcul aduce după el probleme care îl redublează pe planul metalogic : ne interogăm asupra proprietăților formale, asupra modelelor posibile în diversele domenii" [13].

Deci iată logica divizată, dar, în același timp, sintetizînd două mari categorii de probleme : metalogica și metalingvistica.

După același model se dedublează, la rîndul ei, metalogica : mai întîi sintaxa, unde se face total abstracție de sensul semnelor, apoi semantica, unde regăsim raportul între semn și semnificație.

Există deci, la interferența cu metalingvistica, un domeniu de probleme care se cer elucidate. Ne aflăm astfel pe terenul discuțiilor despre limbajul științelor. „Există oare o deosebire esențială între limbajele naturale și interpretarea calculelor construite în scopuri științifice ? În funcție de răspuns vom putea considera lingvistica sau ca pe o disciplină metodologică de bază sau numai ca pe o disciplină particulară printre multe altele" [14].

---

[12] *Idem*, p. 36.

[13] Robert Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote a Russel*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 358.

[14] H. Schnelle, *Problems of theoretical lingvistics*, în *Logic Methodology and Philosophy of Science*, vol. IV edited by Patrick Suppes, Leon Henkin, Ath. Joja, Gr. C. Moisil, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, London, 1973, p. 805.

Scanned with CamScanner

Pornind de la aserțiunea lui Carnap, după care *logica științei este analiza și teoria limbajului științei*, Schnelle consideră că aceasta a fost excesiv utilizată și generalizată. Este această aserțiune echivalentă cu teza multor scientiști după care teoria limbajului științei se reduce în esență la analiza și teoria limbajului în general? Răspunsul este categoric: „Eu cred că poate fi considerată fundamentală deosebirea între limbaje naturale pe de o parte și interpretarea, în scopuri științifice, a unor calcule «înregimentate și sterilizate» * pe de altă parte, deși o dependență genetică a celei din urmă față de prima nu poate fi negată“ [15].

Schnelle este fără îndoială un „naturalist“. El pledează pentru prioritatea de valoare și de origine a limbajului natural. „Limbajul natural poate fi comparat cu un complex sistem de instrumente care servesc diferitelor scopuri în mod propriu numai *in vivo* în contextul culturii lor normale și al mediului (envirronment) social“ [16].

Prelungirile de ordin nonlingvistic într-un mediu istoric cultural, în genere cvasi-ecologic, aparțin desigur altui domeniu de cercetări. Unul din aceste procedee de codificare a limbajului este însă datorat științei prin modificările aduse în decursul secolelor de către limbajele tehnice ale diferitelor discipline. Astfel sînt create sublimbaje științifice. De unde Schnelle conchide: „Limbajul științei este o — posibil radicală — modificare a anumitor aspecte și părți ale limbajului natural (sau, în anumite cazuri, el poate fi construit chiar în cadrul unei relații genetice cu orice limbaj natural)“ [17].

Schnelle este în căutarea domeniului propriu al lingvisticii teoretice ca meta-disciplină și în cele din urmă îi stabilește conținutul: „Lingvistica teoretică își propune să pornească de la analiza limbajului lingvisticii“ [18]. Acesta este un limbaj științific derivat din limbajul natural.

---

* Expresia „regimented and sterilized calcule“ aparține susținătorilor limbajului natural, de ex. Strawson și Ryle.

[15] H. Schnelle, *op. cit.*, p. 807.

[16] *Ibidem.*

[17] *Idem*, p. 808.

[18] *Idem*, p. 809.

Scanned with CamScanner

Conchidem provizoriu asupra raporturilor dintre 1° *limbajul natural* (ordinary language) *în uzajul cotidian* (și contextul său), 2° limbajul natural „folosit în principal în *contexte științifice*" și 3° sisteme de limbaje construite ; distincție ivită în cadrul unei discuții între Carnap și Strawson [19] ; toată această problematică aparține domeniului mai sus definit în sensul că el se află la interferența dintre metalogică și filosofia limbajului.

O a doua definiție provizorie, mai bine spus delimitare, se referă la *filosofia limbajului* care are, în acest context, o triplă accepție : 1° o meditație asupra lingvisticii și ne aflăm astfel pe terenul metalingvisticii, 2° o subdiviziune și deci numai un sector al metalogicii, așa cum ne-o indică harta lui N. Rescher, 3° într-un sens mai vechi, un curent în domeniul teoretic al logicii, acel curent care pledează azi pentru limbajul natural și care, originat în inepuizabila operă a lui Wittgenstein, este reprezentat ulterior de G. Ryle, L. Austin și P. F. Strawson.

1° Pe terenul metalingvisticii, filosofia limbajului se întîlnește cu metalogica dar nu se subordonează numai ca un sector al ei, așa cum se menționează în 2° de către Rescher, metalogica avînd o problematică proprie mult mai vastă.

2. NATURALISM ȘI CONSTRUCTIVISM

Terenul de întîlnire între metalogică și filosofia limbajului este definit, așa cum menționam mai sus, de obiectul de discuții asupra celor două concepte : *constructivismul* și *naturalismul*. În această discuție este angajată și soarta limbajului științei.

Considerînd că vechile preocupări de filosofia limbajului de la începutul secolului au trecut timp de patru decenii pe al doilea plan în comparație cu cele de logica limbajului, Y. Bar Hillel își propune să studieze, cu prilejul unei analize a antologiei consacrată problemelor

[19] P. A. Schilpp ed. *The philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court La Salle, 1963, p. 934—942, apud H. Schnelle, *op. cit.*, p. 807.

Scanned with CamScanner

filosofice ale limbajului de către J. A. Fodor și J. J. Katz *(The Structure of Language : Readings in the Philosophy of Language)*, acest domeniu ale cărui denumiri sînt variate : filosofie lingvistică, teorie lingvistică, metodologie lingvistică, concepție asupra limbajului. Diversitatea denumirilor implică multiplele concepții ale domeniului.

După cum *constructivismul* (strîns legat de vechiul *pozitivism logic* și denumit apoi mai adecvat, după opinia lui Bar Hillel, *empirism logic)* este în modul cel mai exact folosit de Strawson și apoi de Carnap drept *construcționism lingvistic*. Iar *naturalismul*, legat de filosofia limbajului natural *(ordinary language philosophy)*, este mai propriu denumit *naturalism lingvistic* [20].

Bar Hillel întreprinde o analiză subtilă și nuanțată a aportului și limitelor celor două curente. „Curentul filosofiei limbajului eșuează deoarece naturaliștii lingviștici, deși sensibili la numeroasele nuanțe ale limbajului natural, sînt incapabili de a oferi o terie acceptabilă asupra limbajului, datorită animozității lor față de sistematizare și teoretizare în această direcție“ [21].

Pe de altă parte, adepții exclusiviști ai limbajelor-calcul sînt prinși în înlănțuirea riguroasă a sistemelor lor formale, fără a avea legătură organică și elaborată cu limbajul natural : „Constructiviștii lingvistici, pe de altă parte, deși foarte conștienți de necesitatea unei teorii sistematice, au tendința de a deveni atît de îndrăgostiți de sistemele lor de limbaje construite, încît devin insensibili la necesitatea unui control metodologic și a unei evidențe empirice a afirmațiilor lor că aceste sisteme sînt (mai mult sau mai puțin) aproximații închise ale limbajelor naturale ; ei își aplică totuși rezultatele lor la limbajele naturale și la vorbirea obișnuită“ [22].

Totuși critica acestor două tendințe fundamentale descoperă, în cele din urmă, un fond comun care să ofere soluții problemelor tradiționale cu privire la natura limbajului. Bar Hillel ajunge la concluzia că nu există un fond ireductibil, o incompatibilitate esențială între poziția constructivistă și aceea a unor naturaliști ca Gilbert Ryle și Strawson.

---

[20] Yehoshua Bar Hillel, *Aspects of Language*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1970, p. 150.
[21] *Idem*, p. 150—151.
[22] *Idem*, p. 151.

Scanned with CamScanner

În fond, ambele curente au subestimat posibilitățile de a construi o teorie sistematică a limbajelor naturale. Concluziile la care ajung, deși diferite, nu sînt inconsistente. „Constructiviștii s-au concentrat asupra preocupărilor lor pentru sisteme de limbaj construite pentru care ei și prietenii lor logicieni dezvoltaseră teorii extraordinar de puternice, în timp ce naturaliștii, în disperarea lor, se îndreaptă către investigații meticuloase însă nesistematice (aș putea să afirm că uneori chiar antisistematice) cu privire la uzajul specific al cuvintelor sau al anumitor expresii în limba autohtonă și îndeosebi al acelora care joacă un rol important în discursul filosofic“ [23].

Alcătuirea unei sinteze a acestor două direcții este o condiție într-adevăr necesară dar insuficientă. Bar Hillel invocă exemplul lui Chomsky, care a abordat, de pe poziții filosofice clasice, dar într-o interpretare originală, problemele teoretice ale lingvisticii.

Constructiviștii nu studiază limbajul natural decît în măsura în care se interesează de limbajul științei. Atrăgînd atenția asupra scopului principal al limbajului științei și anume asupra funcției sale asertive, ei se întîlnesc, pe acest teren, cu naturaliștii. Căci construirea de sisteme artificiale nu este aleasă în mod cu totul arbitrar. Ea tinde să fie adecvată pentru știință. Este singura porțiune din limbajul natural care-i interesează pe constructiviști, în timp ce reconstituirea tuturor trăsăturilor limbajului natural este o operă vastă și inepuizabilă pe care și-o asumă naturaliștii.

În consecință, deși există multe deosebiri între limbajul natural și limbajul construit, ele au în comun acest cîmp al metateoriei [24]. R. Carnap merge mai departe în această direcție. Intenționînd să facă din lucrarea sa *Sintaxa logică a limbajului* un instrument principal în studierea sistemelor-limbaj ale științelor, Carnap a sperat că această lucrare va juca un rol decisiv în cercetările de lingvistică modernă. Dar el a inversat raportul dintre limbajul calcul și limbajul natural, încercînd să studieze limbajul natural luînd ca sistem de referință

[23] *Idem*, p. 152.

[24] Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul Ltd; London, Fourth impression, 1954, p. 8.

Scanned with CamScanner

un limbaj construit. De menționat că în această primă fază (1934) Carnap încerca *„să substituie sintaxa logică filosofiei"*, principala ei preocupare fiind *„analiza logică a limbajelor naturale"*. În această viziune extremistă, metalogica devenea un subdomeniu al sintaxei [25].

Studierea limbajelor naturale, ale celor particulare în special, ca engleza de exemplu, prin referire la un limbaj construit a fost o ambiție și un deziderat al lui Carnap care a rămas fără nici un ecou. Carnap nu a avut preocupări propriu-zis lingvistice și în lucrarea sa nu se referă la operele lingviștilor.

Carnap evită — menționează Bar Hillel — o analiză pe scară largă a limbajelor existente în virtutea principiului diviziunii muncii. Dar după introducerea teoretică și atît de promițătoare a acestei cărți, problemele filosofice ale lingvisticii nu sînt abordate și lectura cărții derutează prin „straniul ei simbolism". Efortul de a trata limbajele ca sisteme formale neinterpretate, ca simple calcule, duce la ignorarea, în mod teoretizat, a *semnificației* lor.

La rîndul lor, lucrările fundamentale de lingvistică nu fac nici o mențiune la opera lui Carnap și a logicienilor polonezi. Citindu-l pe lingvistul structuralist Z. Harris, Bar Hillel subliniază deosebirea radicală dintre logicieni și lingviști : „Lingviștii pun această problemă în mod diferit decît a pus-o Carnap și școala sa. În timp ce logicienii au evitat analiza limbajelor existente, lingviștii studiază aceste limbaje [26].

Și totuși sintacticienii logici și lingviștii structuraliști au în comun aspirația de a contribui la o descriere structurală a limbajelor naturale. Dificultatea constă însă tocmai în faptul că postulatul fundamental de la care pornește Carnap în *Sintaxa generală* este restricția de a se ocupa numai cu *limbaje care nu conțin expresii de-*

---

[25] „În analogie cu desemnarea hilbertiană, logicienii din Varșovia (Lukasiewicz și alții) au vorbit despre „calculul metapropozițional" sau *metalogica* etc. Probabil că termenul „metalogica" este o denumire potrivită pentru subdomeniul sintaxei care se ocupă cu propozițiile logice în sens restrîns (adică excluzîndu-le pe cele matematice), *Idem*, p. 9.

[26] Zellig Harris, *Methods in Structural Lingvistics*, Chicago, 1951, p. 16.; 17, apud Y. Bar-Hillel, *op. cit.*, p. 118.

Scanned with CamScanner

pendente de factori extralingvistici și care deci sînt invariante în relația lor cu deplasările spațio-temporale.

Majoritatea propozițiilor limbajelor naturale sînt *indexicale*; ele sînt dependente de factori extra-lingvistici, iar transformările lor ridică o serie de probleme ce trebuie să constituie obiect de studiu. Carnap acordă totuși un amendament sentinței sale exclusiviste. „În cazul propozițiilor care au o dependență extra-sintactică această invarianță poate fi obținută prin adăugarea desemnării persoanei, locului și timpului“ [27].

Dar problemele atît de complicate ridicate de caracterul indexical al propozițiilor vor fi studiate mai tîrziu de *pragmatică*. Ideea aplicării *Sintaxei generale* la limbajele naturale s-a dovedit cu timpul fructuoasă.

Convenționalismul limbajelor construite, pe lîngă rezultatele pozitive, își are limitele sale iminente. În măsura în care a încurajat investigațiile cu privire la sistemele formale și în măsura în care logica este privită ca un calcul neinterpretat, convenționalismul are latura sa pozitivă. Dar, în același timp, nu putem ignora limitele lui. „Însă dacă, așa cum considera Carnap, logica este presupusă a fi legată de limbaj, dacă formulele sale trebuie să fie interpretate ca legi ale negației, conjuncției, universalității etc., convenționalismul este o săracă filosofie a logicii, deoarece teza de mai sus presupune o altă viziune pe care convenționalismul își propune să o respingă“ [28].

Utilizarea limbajului natural se sprijină pe principii care nu sînt stabilite prin convenție. Convenționalismul modern confundă legile logice și legile lingvistice.

Teza adevărului necesar stabilit prin convenții lingvistice își are originea în concepția lui Wittgenstein după care lumea este alcătuită din fapte independente și contingente, iar legile care o dirijează sînt simple umbre și proiecții ale unor reguli pe care noi înșine le-am creat. W. și M. Kneale remarcă aspectul paradoxal al echivalării dintre „necesar“ și „convențional“. Admițînd că necesitatea înseamnă numai necesitate logică, adepții con-

[27] R. Carnap, *op. cit.*, p. 168.
[28] William and Martha Kneale, *op. cit.*, p. 635.

Scanned with CamScanner

venționalismului conchid că propozițiile logice sînt propoziții lingvistice care pot fi traduse în întregime dintr-un limbaj în altul.

Relativismul profesat de convenționaliști vine în contradicție cu însăși teza „adevărului necesar", a proiectării unor reguli de gîndire preexistente. Posibilitatea de traducere dintr-un limbaj într-altul infirmă teza după care nu există o altă alternativă la adevărul necesar în afara limbajului vorbitorului respectiv precum și aceea a inconsistenței lingvistice. Dacă regulile logice sînt valabile pentru orice limbaj posibil atunci rezultă că ele nu sînt convenționale, ci *necesare* în sensul clasic de *universal valabil*. Necesitatea nu poate fi pur și simplu un produs al regulilor lingvistice și al obiceiurilor.

Consecință extremă a constructivismului, convenționalismul este contracarat de o tendință opusă, aceea a orientării constructivismului către studiul limbajelor naturale, așa cum o indica, fără să o dezvolte, Carnap.

Principalul reprezentant al acestei orientări este H. Reichenbach. Capitolul *Analysis of Conversational Language* din lucrarea sa fundamentală — *Elements of Symbolic Logic* — își propune să aplice metodele logicii simbolice la analiza limbajului discursiv, de conversație. Bar Hillel apreciază inițiativa lui Reichenbach de a căuta regularități în atît de complicatul limbaj natural. El semnalează, de asemenea, referirile lui Reichenbach la concepția lui Carnap, fără a-l numi. Reichenbach este convins că limbajul natural dezvoltat în cursul civilizației umane este superior limbajului ca instrument construit de logicieni. Gramatica tradițională reflectă stagiul primitiv în care a rămas logica înainte de începutul logisticii [29].

Pe de o parte Reichenbach întrevede posibilitatea ca rezultatele logicii simbolice sub formă modernizată să pătrundă, într-o zi, în școlile elementare, pe de altă parte, el cere o modernizare a gramaticii în scopuri lingvistice pentru cercetarea aprofundată a naturii limbajului. „În speranța că apelul nostru va fi auzit dincolo de cîmpul logicienilor, și va face să crească numărul mic al lingviștilor care sînt conștienți că știința limbajului

[29] H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, New York, Mac Millan, 1956, p. 255.

Scanned with CamScanner

nu poate fi construită în afara logicii științifice, voi prezenta în secțiile următoare, statutul actual al analizei logistice a limbajului discursiv, de conversație și voi prezenta liniamentele unei gramatici logistice“ [30].

Încercarea lui Reichenbach reprezintă o deschidere reușită dar insuficient fructificată a formalismului de a găsi relații, regularități în gramatica limbajului natural, de a depăși imprecizia, ambiguitatea, așa cum subliniază Russell, între „forma logică aparentă“ și „forma logică reală“. „Analiza“ este, în accepția unor logicieni ca A. Church, J. H. Woodger, G. H. von Wright metoda de a trece de la confuzie la claritate, aplicată limbajului filosofic prin explicațiile conceptelor cu ajutorul logicii simbolice. Termenul de *reconstrucție rațională* adoptat de aceștia și datorat lui Carnap constituie bazele analizei logice.

„Nu poate fi nici o îndoială, confirmă Reichenbach, că această reconstrucție este legată de formele lingvistice. Acesta este motivul pentru care logica este atît de strîns unită cu lingvistica“ ; în consecință „...Logica este analiza limbajului iar termenul de legi logice poate fi înlocuit cu termenul de reguli ale limbajului“ [31].

Y. Bar-Hillel semnalează că deși lingviștii au profitat de contribuțiile unor filosofi ca Reichenbach, Carnap, Quine, Curry și Putnam, rezultatele acestei experiențe nu au fost reușite. Reichenbach, în celebrul capitol, mai sus analizat, nu face apel la cercetările lingvistice. Apropierea dintre aceste două categorii de savanți se realizează cu greu.

Replica pe care tradiția o poate da controversei cu privire la însemnătatea logică a analizei limbajului este următoarea meditație a lui Leibniz pe care am fi propus-o drept motto al acestui studiu : „Eu cred într-adevăr că *limba* este cea mai bună oglindă a spiritului uman și că analiza exactă a semnificației cuvintelor ne-ar face să cunoaștem cel mai bine operațiile intelectului uman“ [32].

---

[30] *Ibidem*.

[31] *Idem*, p. 2.

[32] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion (fără dată) III, IV, 6, p. 282.

Scanned with CamScanner

IV. GRAMATICA FILOSOFICĂ RAȚIONALISTĂ DESPRE ASPECTUL CREATOR AL LIMBAJULUI NATURAL

1. GRAMATICA FILOSOFICĂ ÎN CONCEPȚIA LUI CHOMSKY

a) LINGVISTICA STRUCTURALĂ ȘI GENERATIVISMUL

Există analogii și filiații între concepția lui Chomsky și *structuralismul lingvistic* al secolului XX pe care el îl îmbină cu viziunea raționalistă carteziană a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea asupra unei *gramatici filosofice,* continuată, în secolul al XIX-lea, de Wilhelm von Humboldt și în secolul nostru de Edmund Husserl. Chomsky creează *generativismul transformațional.*

Structuralismul lingvistic al lui Ferdinand de Saussure se înscrie, la rîndul său, pe linia tradiției leibniziene, ca încercare formală asupra limbajului natural. Există un nivel de profunzime, acolo unde *logica* și *gramatica* se întîlnesc.

Noam Chomsky, care are meritul de a fi elaborat el însuși expuneri asupra unor etape ale vastei și complexei sale opere, mărturisește, în 1968, că : „...începe să ia formă un fel de sinteză între gramatica filosofică și lingvistica structurală. Fiecare din cele două tradiții de studiu și de speculație pe care le-am luat drept referințe erau asociate unei abordări specifice a problemei gîndirii. Am putea spune, fără a deforma realitatea, că fiecare din aceste tradiții evolua ca o ramură specifică a psihologiei timpului său, la care ea aducea o contribuție apreciabilă“ [1].

Principalele idei carteziene care duceau la teza „aspectului creator al folosirii limbajului“, preluată de Chomsky, erau bazate pe observațiile că : a) folosirea normală a limbajului este continuu *novatoare* ; de fiecare

---

[1] Noam Chomsky, *Le langage et la pensée,* Paris, Petite Bibliotheque Payot, 1970, p. 99.

Scanned with CamScanner

dată folosim noi și noi formulări, combinații de cuvinte și turnuri de frază inedite. Există, latent, un număr infinit de modele care subtind frazele pe care noi le enunțăm, la un moment dat ; b) folosirea limbajului nu este numai mereu înnoită, ci ea este și *liberă*, independentă de stimulii exteriori ; c) în sfîrșit, folosirea limbajului natural este *coerentă* și *„adecvată situației“* [2].

N. Chomsky mărturisește că acestui miracol al limbajului natural, cu proprietățile lui stabilite, în spirit cartezian, pe baza principiului evidenței, nu i s-a găsit încă o justificare argumentată științific și el constituie încă și azi, ca și acum trei secole, prilej de uimire filosofică. Rămîne în sarcina biologilor și a psihologilor să aprofundeze și să elucideze originea și substratul acestor proprietăți, fără a le atribui în mod automat și superficial „obișnuinței“, „condiționării“ sau „selecției naturale“. În orice caz, Chomsky s-a opus categoric interpretărilor mecaniciste, behavioriste ale lui B. F. Skinner cu privire la natura „comportamentalistă“ a limbajului, care au dominat în prima jumătate a secolului nostru. Leonard Bloomfield, Bertrand Russell, pozitiviștii în general, reprezentanții lingvisticii americane și ai filosofiei limbajului de la mijlocul secolului nostru, toți erau convinși de eficacitatea modelului stimul-răspuns promovat de Skinner, așteptînd rezolvarea, pe această bază a problemelor filosofice ale limbajului.

N. Chomsky este cel care a adus teoriei lui Skinner o critică distrugătoare. Y. Bar Hillel consideră că recenzia cărții lui Skinner scrisă de către Chomsky „...marchează, într-un anumit sens, începutul unei noi ere în metodologia lingvistică“ [3]. A fost o lovitură puternică dată metodelor descriptiviste și operaționaliste, speranței nutrite de Skinner că studiile lingvistice vor fi, toate, orînduite într-un cadru strict, propus de psihologia behavioristă și care se reduce exclusiv la condiții de ordin fizic și fiziologic.

---

[2] *Idem*, p. 26.

[3] Y. Bar Hillel, *Aspects of Language*, The Magnes Press. The Hebrew University, Jerusalem, 1970, p. 177. Bar Hillel se referă la recenzia lui N. Chomsky, *Review of Verbal Behaviour by B. F. Skinner*, în „Language“, 35.26—58 (1959).

Scanned with CamScanner

Chomsky menționează situația paradoxală a existenței unui anti-psihologism în însuși fondul psihologiei behavioriste aplicată la studiul limbajului. „Trăim, în fond, în secolul «științei comportamentului» și nu în secolul «științei spiritului»“ [4].

Accentul pus pe comportamentul uman luat în sine, dependent numai de condițiile externe fără a-l pune în legătură cu structurile mentale abstracte subiacente, este punctul cel mai vulnerabil al acestei concepții. Știința comportamentului este preocupată exclusiv de fapte ; ea se consideră ca un fel de tehnologie a controlului comportamentului. Anti-mentalismul în lingvistică și filosofie este tributar acestei orientări [5].

Or, tendința mentalistă pe care o promovează Chomsky își are origine în raționalismul cartezian și în corolarul său cu privire la fundamentele lingvistice. *Gramatica de la Port Royal* (1660) este considerată de Chomsky ca fiind opera care inaugurează tradiția gramaticii filosofice [6]. Ea impune noțiunea de sintagmă ca unitate gramaticală care intră în componența unei fraze. Orice frază este o secvență de sintagme, care se subdivid, la rîndul lor, în alte sintagme, pînă se ajunge la cuvînt. Această analiză este prima încercare sistematică referitoare la *structura de suprafață* care, în concepția timpului, era de natură pur fonetică. Dar aspectului corporal, extern, îi corespunde un sens, un conținut pe plan mental și acesta este *structura profundă.*

Operațiile corespunzătoare trecerii de la structura profundă la structura de suprafață sînt relații *transformaționale* ; gramatica unei limbi se constituie ca un sistem de reguli care dirijează aceste transformări, ținînd seama de numărul infinit de structuri profunde și de suprafață care se îmbină în mod ingenios, atestînd aspectul creator al limbajului. Acest număr finit, limitat de reguli, de principii generatoare coordonează deci o infinitate de posibilități legînd *structurile abstracte* ale minții noastre de anumite reprezentări ale căror elemente aparțin *foneticii universale* și *semanticii universale.* Se

[4] N. Chomsky, *Le pensée et le langage*, p. 99.
[5] *Idem*, p. 100.
[6] *Idem*, p. 32.

Scanned with CamScanner

află aici, în esență, *nucleul gramaticii filosofice* pe care Chomsky, în spiritul tradiției clasice, o promovează.

Analizînd concepția de la Port Royal în confruntare cu lingvistica structurală descriptivă modernă a lui F. de Saussure, Chomsky observă că Saussure se ocupă exclusiv de *structurile de suprafață,* de proprietățile formale explicite în semnal și în sintagmele și unitățile care pot fi puse în semnal prin tehnici de *segmentare* și *clasificare.*

Pe baza acestor metode, Saussure stabilește două modele principale, modelul *sintagmatic,* de succesiune a unităților lingvistice, în cadrul discursului, și modelul *paradigmatic* referitor la relațiile între unitățile care ocupă același loc în discurs. Chomsky consideră această analiză ca fiind strict *taxonomică,* prin esență clasificatoare și ordonatoare și ca ignorînd legăturile de conținut cu structurile profunde ale spiritului, preconizate de gramatica filosofică.

Distincția stabilită de Saussure între analiza *diacronică* (sintagmatică) și analiza *sincronică* (paradigmatică) rămîne o contribuție valoroasă fructificată azi într-o serie de cercetări asupra *cîmpului semantic* (Ullman, Jost Trier)[7]. Este evident că Saussure, în cercetările sale, pune accentul pe aspectul sincronic, paradigmatic al limbii. Gilles Gastor Granger numește acest fenomen *reducția saussuriană,* înscriindu-l în operația mai cuprinzătoare a *decupajului formalist* care caracterizează metodologia modernă a științelor umane[8].

F. de Saussure este inițiatorul acestei orientări. Dacă postularea aspectului diacronic se datorează tradiției secolului al XIX-lea, de cercetări istorice asupra limbii, filiațiilor stabilite între limbi presupuse de aceeași origine, limbajul, apărînd ca integrat într-un context *longitudinal,* ca un fapt de *istorie,* celălalt aspect, al studiului sistematic al limbajului este rezultatul unui *decupaj transversal* care studiază în mod științific limba ca obiect al cunoașterii imediate. Pentru Saussure, limba este „un

[7] Adam Schaff, *Introduction à la sémantique,* Paris, Editions Anthropos, 1969, p. 284.

[8] Gilles Gaston Granger, *Pensée formalle et sciences de l'homme,* Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1967, p. 75.

Scanned with CamScanner

sistem ale cărui părți, toate, pot și trebuie să fie considerate într-o solidaritate sincronică“ [9].

Concepția lui Saussure asupra limbii se sprijină deci pe noțiunea fundamentală de *sistem*. Teoria saussuriană asupra limbii, subliniază Granger, operează o dublă reducere : reducere în raport cu istoria (sincronia trece pe primul plan al studiului lingvistic) ; reducerea în raport cu contextul psiho-social (este considerată, spune Saussure, limba „în ea însăși, pentru ea însăși“) [10]. Acest demers, afirmă Granger, nu reprezintă numai o simplă *abstracție* ; structura lingvistică în concepția lui Saussure este mai mult, ea este o *esență* în sens transcendental, în sens husserlian, dar nu într-o interpretare idealistă. Este, credem noi, o etapă considerată în sine, o reducție metodologică operată exclusiv pe planul și în scopul cunoașterii, un mod de abordare care a ajuns la rezultate parțiale, valoroase.

Distincția stabilită de Saussure între *limbaj* și *limbă* ni se pare, din acest punct de vedere, semnificativă : „Considerat din punctul de vedere al scopului său, limbajul este multiform și heteroclit, aparținînd mai multor domenii, în același timp fizic, psihologic și psihic, el aparține de asemenea domeniului individual și social“. Limba, dimpotrivă, este în concepția sa, rezultatul acestor procedee de reducere ; ea devine „o normă a tuturor celorlalte manifestări ale limbajului“ [11].

G. G. Granger împărtășește un punct de vedere suplu, o viziune *dialectică* asupra conceptului de *formă* și în consecință asupra formalismului lingvistic, asupra traducerii obiectului lingvisticii în *structuri abstracte*. Există, în concepția lui Granger, diferite niveluri ale *formalului*, există chiar o opoziție între ele, care le relativizează, ferind conceptul de formă de o interpretare absolută, platoniciană. Pe de altă parte, acest concept nu este incompatibil cu o perspectivă diacronică, înțelegînd prin aceasta un *dinamism al structurilor* desfășurat pe coordonata timpului sau, cel puțin, o „statică comparativă“.

[9] Ferdinand de Saussure, *Cours de lingvistique générale*, publié par C. Baly et A. Séchehaye, 1916, p. 127, apud G. G. Granger, *op. cit.*, p. 75.

[10] G. G. Granger, *op. cit.*, p. 75.

[11] G. G. Granger, *Langages et épistémologie*, Paris, Edit. Klincksiek, 1979, p. 151.

Scanned with CamScanner

însuși generativismul lui Chomsky, care este, în cele din urmă, *tot un structuralism*, dovedește însă că echilibrul structural are loc nu numai pe plan sistematic, ci și temporal. Lingviștii și filosofii limbajului de orientare structuralistă evită orice tangențe cu teorii de ordinul psihogenezei sau al istorismului, ca și orice interpretare a formelor ca esențe transcendentale.

„La Chomsky, care folosește atît metoda experimentală deopotrivă cu cea a formalizării, poziția este mult mai nuanțată, deoarece, după el, gramaticile particulare se diferențiază după procesele de transformare care intră în acțiune în decursul dezvoltării : ceea ce ar fi înnăscut ar fi deci nucleul sau «schema fixă» precum și structura formală generală a transformărilor, în timp ce variațiile lor, pe care le subliniază împreună cu Harris, ar releva aspectul «creator» din limbaj“ [12].

Problema raporturilor dintre structuralism și generativism este reluată și de Granger, care consideră că structuralismul se situează pe punctul de vedere *„paradigmatic“*, descriind *forma metalingvistică existentă în însuși cadrul sistemului lingvistic*, făcînd abstracție de elemente și punînd în evidență relațiile între simboluri ; în timp ce generativismul se situează pe punctul de vedere al *„tematizării“*, încercînd să evidențieze „modul de a crea“ aceste relații [13]. Și el conchide : „...de la structuralism la generativism există un progres veritabil. Dar, în schimb, trebuie să vedem clar că fără primul, al doilea nu s-ar fi putut naște, după cum teoria grupurilor, a inelelor și a corpurilor nu s-ar fi putut constitui înaintea teoriei elementare a ecuațiilor algebrice“ [14].

Aceeași opinie împărtășește și Raymond Boudon atunci cînd analizează structuralismul lingvistic postsaussurian în care-l încadrează și pe Chomsky, remarcînd lunga perioadă de gestație premergătoare apariției teoriei sale : „Descoperirile lui Chomsky n-ar fi fost posibile fără Saussure și Jakobson și fără dezvoltarea unui utilaj mental inedit care i-a permis lui Chomsky

[12] Jean Piaget, *Structuralismul*, trad. Al. Gheorghe, București, Editura Științifică, 1973, p. 101.

[13] Termenii de „paradigmatic“ și „tematizare“ sînt asimilați din concepția lui J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, 1948, apud G. G. Granger, *Langages et épistémologie*, p. 139.

[14] G. G. Granger, *op. cit.*, p. 131.

Scanned with CamScanner

să conceapă o gramatică ca o structură matematică particulară“ [15].

Viziunea matematizantă a lui Chomsky nu rămîne însă un pur structuralism ; ea se grefează pe un fond *ineist, raționalist,* pe tradiția clasică a gramaticii filosofice. Structuralismul lui Saussure este sincronic în opoziție cu punctul de vedere diacronic atît al gramaticii comparate a secolului al XIX-lea cît și al perspectivei transformaționaliste a structuralismului lui Chomsky.

Revenind la confruntarea dintre structuralismul saussurian și gramatica filosofică, operată de Chomsky, vom face apel la concluziile sale pe marginea acestei analize. El își mărturisește deschis apartenența la două mari tradiții : *gramatica filosofică* din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, pînă la romantismul german al secolului al XIX-lea (îndeosebi Wilhelm von Humboldt, de care ne vom ocupa în cele ce urmează) și *tradiția „structuralistă“* care a dominat cercetările secolului nostru cel puțin pînă în anii '50.

Lingvistica saussuriană — recunoaște Chomsky — a îmbogățit cu o serie de date cîmpul informației, a descoperit, în limbaj, relații structurale care pot fi studiate în mod abstract ; a ridicat la un nivel mult mai înalt precizia discursului asupra limbajului. Chomsky întrevede că, în mod paradoxal, aspectul cel mai criticat al temei lui Saussure — procedeele de *segmentare* și *clasificare,* procedee legate exclusiv de *structura de suprafață* și deci incapabile să dezvăluie activitatea mentală care determină aspectul creator al folosirii limbajului și expresia conținutului semantic, deci tocmai acest aspect limitat și nefertil — a sugerat lingviștilor contemporane domenii și metode noi de cercetare. S-a atras astfel atenția asupra problemei centrale a studiului limajului : *explicarea mecanismelor* care operează asupra datelor simțurilor și produc cunoașterea limbii, ceea ce în terminologia specifică, proprie lui Chomsky, se numește *competență lingvistică.* Cu toate că răspunsul dat de structuralismul lingvistic saussurian a fost eronat, meritul incontestabil rămîne

[15] Raymond Boudon, *A quoi sert la notion de „structure“ ? Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines,* Paris, Gallimard, 1968, p. 214.

Scanned with CamScanner

acela de a fi formulat în termeni clari o problemă de primă însemnătate.

Vom vedea că Chomsky precizează cu acurateţe tot ceea ce datorează el şi celorlalte două etape şi aspecte ale structuralismului lingvistic al secolului nostru : fonologiei lui R. Jakobson şi generativismului lui Z. Harris.

b) TRADIŢIA CARTEZIANĂ A GRAMATICII FILOSOFICE

Să continuăm însă cu tradiţia *gramaticii filosofice*. Raţionalismul clasic susţine primatul gramaticii în raport cu logica. Antoine Arnauld, autorul *Gramaticii de la Port Royal* [16] împreună cu Claude Lancelot, şi al *Logicii de la Port Royal* [17] împreună cu Pierre Nicole era foarte preţuit de Leibniz, adept el însuşi al principiilor logicii şi gramaticii carteziene.

Considerînd că A. Arnauld şi Joachimus Jungius, cel care a scris *Logica Hamburgensis* (1638) au fost tot atît de importanţi pentru logica timpului lor ca şi Descartes [18], Leibniz postulează analiza (sau caracteristica) gramaticală drept prefaţă indispensabilă la analiza (sau caracteristica) logica [19]. Studiul limbii este calea cea mai eficientă şi directă de a cunoaşte actele de gîndire. „Cred că, într-adevăr, limbile sînt cea mai bună oglindă a spiritului uman şi că o analiză exactă a semnificaţiilor cuvintelor ne-ar face să cunoaştem cel mai bine operaţiile intelectului“ [20].

---

[16] Antoine Arnauld et Claude Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée contenant les fondements de l'art de parler expliqués d'une manière claire et naturelle*, Paris, Le Petit, 1660, p. 152.

[17] Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, Paris, Savreux, 1662, p. 474. În cele ce urmează vom folosi ediţia : Imprimé en photocopie par la Société des publications de la Faculté de Lille, 1964. Introduction par R. Roubinet d'après la cinquième edition, Paris, chez Guillaume Desprez, 1683.

[18] Leibniz, *Historia et Commendatio linguae characteristicae universalis* (Phil. VII, 186), apud L. Conturat, *La logique de Leibniz d'aprés des documents inedits*, George Olms, Verlags buchhandlung, Hildesheim, 1969, p. 74.

[19] *Idem*, p. 73—74.

[20] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, f.d., p. 282.

Scanned with CamScanner

Characteristica era concepută de Leibniz în vederea *Enciclopediei*; ele urmau să se dezvolte împreună. Iar Enciclopedia trebuia să fie o culegere a tuturor cunoștințelor umane, atît istorice cît și științifice, dispuse într-o ordine logică și conform metodei demonstrative. O preocupare pentru rigoarea logică domină acest vast proiect. În Enciclopedie, prima știință este *Gramatica rațională*, cea de a doua *Logica*. („Prima est Grammatica seu *ars intelligendi* quae nobis in hujus Encyclopediae corpore significatur. Itaque Primum *Grammatica (universalis) Rationalis* tradenda est...") [21].

Gramatica este o analiză a caracterelor, a semnelor distinctive ale elementelor conceptuale pe care genul uman le folosește atunci cînd vorbește sau cînd scrie [22].

E drept că Leibniz vizează aici un alt scop decît cel al gramaticii filosofice de la Port Royal; el vrea să creeze o limbă universală, simplificînd la maximum structurile gramaticale și ajungînd la un *calcul*. Dar punctul de plecare este aceeași gramatică filosofică, prioritară, premergătoare tuturor demersurilor care vizează studiul structurilor mentale. Gramatica generală, în măsura în care stabilește legi comune tuturor limbilor, aderă cel mai mult la fondul rațional de care este legată vorbirea, la planul gîndirii abstracte. Ea vizează cunoașterea naturii capacităților intelectuale umane.

Gramatica de la Port Royal, timp de secole nereeditată, foarte puțin studiată și cunoscută, se face prezentă mai mult prin ecourile influenței ei în secolele XVII—XIX. Redactată în limba franceză — fapt ce constituia o noutate pentru vremea respectivă — apariția ei se înscrie pe linia înlocuirii limbii latine, învechite și rigide în raport cu avîntul pe care științele și gîndirea filosofică îl luau în acel timp cu limbile vernaculare. Ea este o *gramatică logică*, al cărei cadru se aplică tot atît de bine limbii grecești sau latine ca și limbii franceze. Ea va fi reluată și dezvoltată de către gramaticieni și filosofi ai secolului al XVIII-lea.

Chomsky subliniază existența a două planuri distincte în accepția termenului de „gramatică universală": a) sis-

[21] L. Conturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1961, p. 35.
[22] *Idem*, p. 36.

Scanned with CamScanner

tem de condiții care poartă asupra gramaticilor osatura unei structuri de reguli pe care orice limbă umană trebuie să o conțină și modul de interpretare; b) infrastructură a fiecărei gramatici particulare, cu sistem de reguli inclus în fiecare gramatică. Bineînțeles, Chomsky optează pentru prima interpretare și vede în ea și în teoriile moderne care au adoptat-o sursa unor cercetări noi, de reală utilitate.

Ideile carteziene cu privire la *evidența logică* și la certitudine ca rezultat al scepticismului metodic stau la baza constituirii gramaticii filosofice, speculative, a secolului al XVII-lea. Punctul de plecare al filosofiei carteziene, îndoiala fundamentală, vizează spulberarea prejudecăților, a locurilor comune în știință și filosofie, pentru a reclădi și postula un ansamblu de idei clare și distincte, după modelul matematicilor, al geometriei. Or, acest model presupune aprehensiunea lui de către un spirit liber de orice prejudecăți și care să se poată cu ușurință detașa de legătura cu planul cunoașterii senzoriale.

Capacitatea de gîndire în afara prejudecăților depinde de nivelul ei de abstracție precum și de un anumit ethos al exactității științifice care, după Descartes, își are originea în specificul activității matematice. Îndoiala lui Descartes nu este, în consecință, radicală, deoarece ea presupune o gîndire funcțională cu ajutorul căreia este apreciată îndoiala însăși și care este împletită cu structuri de vorbire și gîndire preluate de la tradiție. Aceasta este funcția ante-judicativă a gîndirii[23].

Pe de o parte, Descartes postulează evidența și certitudinea adevărurilor matematice în raport cu celelalte științe; pe de altă parte, el vede în metoda sa sceptică un mod fundamental de gîndire, legat de structurile mentale umane și de tradiția filosofică. „De aceea, probabil că nu vom conchide greșit dacă vom spune că fizica, astronomia, medicina și toate celelalte științe care depind de considerarea lucrurilor compuse sînt foarte îndoielnice și incerte; dacă aritmetica, geometria și cele-

[23] Wolf Günter Jankovitz, *Philosophie und Vorurteil. Untersuchungen zur Vorurteilshaftigkeit von Philosophie als Propedeutik oder Philosophie des Vorurteils*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1975, p. 25.

Scanned with CamScanner

lalte ştiinţe de acest fel care nu tratează decît despre lucruri foarte simple şi foarte generale, fără a se interesa prea mult dacă aceste lucruri există sau nu în natură, conţin ceva sigur şi indubitabil“ [24].

Reducţia metodică, îndoiala carteziană cu privire la corespondenţa dintre gîndire şi realitate, considerarea judecăţilor ca prejudecăţi în sensul peiorativ al cuvîntului, nu afectează propoziţiile luate ca propoziţii, această reducţie nu se referă la *Gramatică*. În cadrul categoriei de „întindere“, de exemplu, gramatica se aplică în deplinul ei înţeles. Propoziţia ca propoziţie este premisa nereflectată a desfăşurării îndoielii carteziene, gramatica propoziţiilor este premisa rezolvării acestei îndoieli. De aceea în raţionalismul clasic gramatica filosofică, speculativă ocupă un loc primordial „Gramatica fiecărei epoci în care trebuie să fie exprimată îndoiala nu poate, la rîndul ei, să ridice întrebări, căci altfel ar trebui ca ea să-şi exprime îndoiala pe baza unui suport pregramatical al gîndirii ; propoziţia ca formă de vorbire stabilită a limbilor indogermanice va fi preluată în mod nereflectat ca un dat al tradiţiei ; această schemă de bază funcţionează în modul unei ante-judecăţi“ [25].

Descartes supune examenului critic modurile de funcţionare a limbajului obişnuit în măsura în care ele exprimă direct senzaţii, impresii, imagini. În mod ideal, ele ar trebui să exprime concepte clare şi distincte — rezultate ale activităţii mentale. Limbajul obişnuit poate sau să vină în ajutorul acestei gîndiri, sau, dimpotrivă, să surprindă termeni ori enunţuri legate de cunoaşterea senzorială.

Limbajul îşi atinge propria sa menire atunci cînd el devine *instrumentul cunoaşterii inteligibile*, atunci cînd el sesizează ideile generale. În cazul cînd am numai senzaţia, complexul de senzaţii pe care ni-l produce bucata de ceară sau imaginea unui om care trece pe stradă, ca să ne referim la exemplele carteziene, exprimarea acestor impresii poate sta sub semnul erorii. Trebuie să ne detaşăm de datele sensoriale pentru a surprinde ideea. „Dar eu judec că aceştia sînt adevăraţi

[24] Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, *Première Méditation*, p. 270.
[25] Wolf Günter Jankowitz, *op. cit.*, p. 27.

Scanned with CamScanner

oameni și astfel înțeleg, prin simpla putere de a judeca, putere care rezidă în spiritul meu, ceea ce credeam că văd cu ochii mei“ [26].

Sub formele variate în care bucata de ceară ne apare datorită multitudinii impresiilor sensoriale, spiritul „vede“ ideea generală. „Și nu aș concepe clar și conform adevărului ce este ceara, dacă nu aș gîndi că ea este capabilă să primească, în ceea ce privește extensiunea, mai multe și variate forme decît mi-aș fi putut imagina. Trebuie deci să fiu de acord că n-aș putea concepe cu ajutorul imaginației ce este ceara și că numai intelectul meu poate concepe acest lucru ; e vorba despre bucata de ceară în particular, căci în ceea ce privește ceara în general este și mai evident“ [27].

Fundamentul acestor aserțiuni este datorat evidenței existenței spiritului uman însuși, creator al acestor idei generale, fundament care, o dată postulat, poate fi exprimat verbal. „Dar, în sfîrșit, ce presupune despre acest spirit, adică despre mine însumi ? Căci, pînă acum nu am admis (că există) în mine altceva decît un spirit. Spun deci : ce voi formula despre mine care pare să conceapă cu atîta claritate și distincție această bucată de ceară ?“ [28].

În *Les principes de la Philosophie (1644)* Descartes revine asupra problemei limbajului, consacrîndu-i un întreg paragraf în legătură cu stabilirea cauzelor erorilor noastre, pe care el le enumeră : 1) prejudecățile ; 2) imposibilitatea de a ne dezbăra de ele ; 3) oboseala spiritului cauzată de încordarea atenției ; 4) *faptul că noi legăm gîndurile noastre de cuvinte care nu le exprimă exact.* „Astfel toți oamenii acordă atenție cuvintelor mai degrabă decît lucrurilor ; din această cauză ei își dau foarte adesea consimțămîntul asupra unor termeni pe care ei nu-i înțeleg și nu se străduiesc să-i înțeleagă, sau fiindcă ei cred că i-au auzit vreodată, sau pentru că li s-a părut că cei de la care au învățat acești termeni le cunoșteau semnificația și care la rîndul lor au învățat-o în același fel“ [29].

[26] Descartes, *Oeuvres et Lettres, Méditation seconde*, p. 281
[27] *Idem*, p. 280—281.
[28] *Idem*, p. 282.
[29] Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, în *Oeuvres et Lettres*, p. 609.

Scanned with CamScanner

Brice Parain vede în opinia raționaliștilor secolului al XVII-lea asupra limbajului o trăsătură caracteristică, o dominantă care se va accentua în epoca modernă, pe măsură ce ne apropiem de secolul nostru : convingerea că facultatea de a cunoaște este independentă de limbaj, că ea se exercită asupra ideilor și nu asupra conceptelor, iar limbajul îi este subordonat, căci noi avem, teoretic, puterea de a reuși să ne exprimăm cu exactitate și precizie [30]. Adevărul cartezian se sprijină pe ipoteza că limbajul semnifică lumea inteligibilă și prin aceasta el dobîndește valoarea universală [31].

Primatul spiritului, certitudinea și evidența propriei gîndiri, posibilitatea ei creatoare, acesta este datul primordial al cunoașterii umane : „Activitatea inteligenței depășește întotdeauna formularea provizorie a ideilor noastre iar libertatea subiectului gînditor nu este niciodată absorbită de necesitățile gîndirii“ [32].

Cele cîteva puncte de bază ale cartezianismului vor fi bunuri cîștigate, surse ale filosofiei moderne :

a) idealul unei științe în afara prejudecăților, bazată pe procedeul demonstrației, după modelul aritmeticii și geometriei ;

b) gîndirea funcțională, originată în acest model, determină îndoiala, scepticismul metodic cartezian ;

c) concepția tradițională asupra *gramaticii speculative* care pune gramatica mai presus de spiritul uman, considerînd-o drept oglindirea spiritului divin, rămîne și pentru Descartes o convingere care nu poate fi suspendată de îndată ci, dimpotrivă, devine un fundament pe baza căruia își poate desfășura discursul său sceptic ;

d) a fi rațional, rationalizat, înseamnă, după Descartes, ceea ce este conform gîndirii matematice. Însuși procesul cunoașterii este astfel „raționalizat“, *res extensa* fiind, în acest sens, o abstracție, un corelat al gîndirii *(res cogitans)* ;

e) în ființa umană, subiectivitatea și obiectivitatea sînt atît de strîns împletite, încît obiectivitatea poate fi

---

[30] Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942, p. 13.

[31] *Idem*, p. 81.

[32] André Bridoux, *Introduction*, în Descartes, *Oeuvres et Lettres*, p. 16.

Scanned with CamScanner

privită ca o virtute a unui intelect lipsit de prejudecăți, virtute dobîndită pe baza unui examen riguros a ceea ce găsim în subiectivitate ;

f) senzațiile, impresiile senzoriale nu sînt decît indicii ale unei cunoașteri posibile, realizată numai de către intelect, prin intuiție, care este în mod esențial lipsită de limbaj ;

g) ideea caracterului i-mediat, nemijlocit al evidenței cu care ni se impune existența propriei ființe este, ea însăși, o pre-judecată, pre-judecata purei i-mediatități, deoarece însăși conceperea ei și enunțul care o exprimă dovedesc caracterul *imediat* al acestui demers ;

h) ideea științificității lipsite de prejudecăți, a cunoașterii legate de premisa unei științe universale total raționalizate apare ea însăși ca o prejudecată deoarece reduce problema *adevărului* la cea a *certitudinii*. Cunoașterea adevărului implică un complex întreg de căutări, experimente și probe demonstrative care infirmă impunerea adevărului sub forma unei transparențe raționale [33].

Această privire critică asupra nucleului de idei carteziene pune în lumină locul și rolul limbajului în sistemul său de gîndire dar și caracterul nefinisat, uneori aparent paradoxal, al concepției despre limbaj a lui Descartes. Mai întîi însă, unele obiecții fundamentale.

Husserl — și după el Gadamer — consideră că postularea eului ca sursă și garanție a evidenței sugerează mersul pe creasta abruptă a unui munte. A înainta pe această creastă este o problemă de viață și de moarte. Pericolul de a dori să te dezbari de toate prejudecățile implică pe acela de a rămîne totuși tributar unora dintre ele. Căci, apreciază Husserl, se știe, datorită lucrărilor lui Etienne Gilson [34] și Alexandre Koyré [35], cît a fost de influențat Descartes de tradiția scolastică. De asemenea, el a preluat ideea — de origine platoniciană — a perfecțiunii modelului de gîndire matematic. „Noi înșine,

[33] W. G. Jankowitz, *op. cit.*, p. 36—38.

[34] Etienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

[35] Alexandre Koyré, *Descartes und die Scholastik*, Bonn, Cohen, 1923.

Scanned with CamScanner

spune Husserl, suferim încă influența acestei moșteniri vechi de care ar trebui să ne păzim“ [36].

Evidența apodictică a eului gînditor trebuie, în concepția lui Husserl, să servească drept fundament al unei științe „nomologice“, „deductive“ și explicative a lumii, care să procedeze *ordo geometrico*, analog științelor matematice [37].

Obiecția pe care o aduce Husserl se situează pe poziția doctrinei sale, a tezei *subiectivității transcendentale*. Căci — spune Husserl — analizînd faimosul nucleu al gîndirii carteziene —, acesta semnifică prezența eului față de el însuși, exprimat în sensul *gramatical* al propoziției *Ego cogito*. În jurul acestui nucleu se desfășoară un „halo“ difuz, indistinct, de o generalitate vagă, nedeterminată. Este un orizont care aparține, în mod antejudicativ, eului gîndirii subiective, am spune noi, și în același timp unei continuități, unui trecut difuz al eului. Acest halo, acest „orizont“ implică posibilitatea de a fi determinat în, și prin experiența eventuală. „În mod analog, certitudinea apodictică a experienței transcendentale sesizează al meu „eu sînt“ transcendental ca implicînd indeterminarea unui orizont deschis“ [38].

După Husserl : „adecvația și apodicticitatea nu merg în mod necesar împreună“ [39]. Actele de gîndire semnificante care întovărășesc *apodicticitatea* eului gînditor nu participă în mod efectiv la ea ; adecvația este doar o posibilitate în raport cu apodicticitatea. *Existența unei baze înnăscute în raport cu receptarea datelor perceptuale* este ideea de bază a concepției carteziene cu privire la o știință a priori, evidentă, prin ea însăși apodictică, știință care devine paradigmatică — modelul științelor matematice. *Principiul ineismului va marca totuși filosofia modernă* și va reveni în contemporaneitate în primul rînd cu N. Chomsky. Or, de pe această creastă de munte a ineismului, pe care se situează Descartes în interpretarea lui Husserl, alunecarea devine un pericol permanent.

---

[36] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*. Introduction à la Phénoménologie, traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Collin, 1931, § 1 B, p. 20.

[37] *Idem*, p. 20—21.

[38] *Idem*, p. 21.

[39] *Idem*, p. 19.

Scanned with CamScanner

Vom sesiza numai două aspecte semnalate de Husserl. *Primul:* revoluția generală pe care o operează Descartes înlătură toate științele, inclusiv *logica* în sensul unei *gîndiri* coerente îndreptate către *obiectivitate*. „Tot ceea ce ne putea servi ca punct de plecare posibil în filosofie noi trebuie să dobîndim mai întîi prin propriile noastre forțe. O știință riguroasă de tipul logicii tradiționale, ne va mai putea fi dată apoi ? Noi nu putem ști nimic astăzi, în această privință“ [40]. Criteriul evidenței fiind singurul nostru ghid, orice judecată trebuie supusă acestui examen. Științele vizează să efectueze predicții apte să dea intuiției antepredictive o „expresie completă și adecvată“ [41].

Cît de strîns împletită este problema limbajului de cea a gîndirii la Descartes și în general în filosofia raționalistă reiese clar din analiza critică întreprinsă de Husserl : „Limbajul comun este labil, echivoc, foarte puțin exigent în ceea ce privește adecvația termenilor. Din această cauză, chiar acolo unde mijloacele sale de expresie vor fi întrebuințate, va trebui să acordăm semnificațiilor un fundament nou, să le orientăm în mod original asupra evidențelor dobîndite în munca științifică și să fixăm, în limbaj, aceste semnificații nou fundate“ [42].

Criteriul evidenței ne-ar impune să procedăm astfel, dar este o muncă aproape irealizabilă. Husserl observă că Descartes însuși n-a rămas fidel radicalismului pe care l-a impus. După ce a postulat existența eului ca principiu indubitabil, el a procedat prin inferențe, conchizînd cu ajutorul *deducțiilor* logicii existența lui Dumnezeu și apoi a lumii exterioare [43].

A doua inconsecvență se referă, după Husserl, la așa numita „prejudecată realistă“ și derivă din prima, din dorința de a nu pune în discuție logica însăși, metodele clasice deductive de gîndire. Este o inconsecvență de natură ontologică. Descoperind această realitate imediată și evidentă care este eul gînditor, el îi dă un sens primordial, originar și face să derive din el întreaga existență

---

[40] *Idem*, p. 11.
[41] *Ibidem*.
[42] *Idem*, p. 12.
[43] Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendentale*, Paris, P.U.F., p. 232.

Scanned with CamScanner

a lumii. „La Descartes, spune Husserl, ego-ul este stabilit pe baza unei evidențe absolute, ca o paralelă a lumii“ [44].

Dar această evidență imediată a eului nu este numai sursa „aberației realiste“ a lui Descartes, ci și sursa psihologismului său, în termenii lui Husserl, a „falsificării psihologiste“. *Mens sive animus sive intellectus* preluat din tradiția filosofică este încă, este totuși, la Descartes, eul uman, o realitate naturală, în timp ce *ego* la care ajunge reducția fenomenologică transcendentală este un *ego pur*, desprins de *viața psihică*, ea însăși supusă metodei reducției și suspendării (épohé), în măsura în care ar mai aparține naturii.

Obiecția adusă de Husserl lui Descartes s-a întors asupra lui însuși, fiindcă în acest demers complicat planurile subiectiv și obiectiv, psihologic, gnoseologic și ontologic se suprapun, se întrețes și se întretaie încît ele devin greu de discernat. Însuși egoul transcendental al lui Husserl nu a fost ferit de implicații și interpretări psihologizante [45].

Nu este vorba în fond de „aberația“ realistă, ci de *inevitabilitatea realismului* care apare nu numai la Descartes, ci la Husserl însuși. Husserl nu ezită să formuleze conceptul unei ontologii mundane, al unei logici a lumii *(mundane Ontologie, Weltlogik)*, care, desigur, va studia formele a priori, dar formele unei experiențe sensibile în raport cu o posibilă lume existentă. „Găsim astfel sub pana lui Husserl accente realiste care sînt în contrast cu profesiile de credință ale unui idealism absolut, pe care l-am întîlnit puțin mai înainte“ [46].

O altă obiecție de fond este adusă de H. G. Gadamer. Viziunea matematică asupra lumii, idealul de metodă matematic îngustează și frînează posibilitățile nelimitate și creatoare ale rațiunii, pe care, pe de altă parte, Descartes o ipostaziază. Înlocuirea demersului firesc, discursiv al gîndirii prin jocul simbolurilor și al calculelor nu este în măsură să fertilizeze gîndirea. Rațiunea — remarcă Gadamer —, conform concepției carteziene, trebuie să se supună aproape în mod orb și surd legității ei

---

[44] E. Husserl *Logique formelle et logique transcendentale. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, P.U.F., 1957, p. 306.

[45] Suzanne Bachelard, *op. cit.*, p. 233—234.

[46] *Idem*, p. 302.

Scanned with CamScanner

originare : „...cunoașterea prin aceste simboluri nu este clară și distinctă, nu înseamnă a fi dată în mod lămurit, ci o astfel de cunoaștere este oarbă deoarece simbolul înlocuiește o cunoaștere reală, a cărei alcătuire nu face decît să o anunțe“ [47].

Obiecția lui Gadamer exprimă un punct de vedere firesc pentru un gînditor care a teoretizat posibilitățile logico-lingvistice ale limbajului natural și valoarea de interpretare a textului scris, readucînd în actualitate ideile de bază ale hermeneuticii tradiționale. Folosirea limbajului simbolic nu este decît o etapă și un model al gîndirii științifice, ea nu poate epuiza dimensiunile multiple și creatoare ale limbajului natural.

Am semnalat îndoiala carteziană cu privire la capacitatea limbajului de a exprima în mod exact ideile clare și distincte ale intelectului. *Descartes oscilează între convingerea fermă că limbajul este înzestrat cu această însușire și limitele pe care le întîmpină același limbaj atunci cînd se raportează la datele senzoriale.*

Brice Parain consideră că Descartes nu și-a precizat concepția sa asupra limbajului. „El a lăsat să se creadă că a tratat cuvintele ca pe niște fidele reprezentări ale realității, atunci cînd avea nevoie ca ele să fie adevărate și ca pe niște imagini ale ideilor noastre atunci cînd avea nevoie ca ele să fie o cauză a unei erori“ [48].

Descartes era convins că inteligența noastră gîndește *numai în mod universal*, chiar atunci cînd se *raportează la lucruri individuale*. Cuvintele își capătă semnificația universală atunci cînd desemnează *idei* și nu imagini. Dar există și celălalt revers. „Atunci cînd postulatul logic al cartezianismului se disociază, odată cu îndoiala religioasă, limbajul nu mai apare decît ca un instrument foarte imperfect al spiritului nostru, care percepe, poate, clar ideile dar le formulează în mod inadecvat și este incapabil să le comunice cu exactitate“ [49].

De aici, oscilarea, inconsecvența, și în fond, lipsa unei opinii ferme asupra valorii limbajului în gîndirea lui Descartes. Cartezianismul secolului XVII și-a însușit,

[47] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl., Tübingen, 1955, p. 261.
[48] Brice Parain, *op. cit.*, p. 103.
[49] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

în esență, teza asupra adevărului limbajului, asupra capacității sale de a exprima în mod adecvat ideile corespunzătoare lucrurilor : *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (Ordinea și legătura dintre idei este identică cu ordinea și conexiunea dintre lucruri).

Prima regulă formulată de *Logica de la Port Royal* reia teza tradițională după care ideile și cuvintele coincid în mod absolut și, prin aceasta, asigură evidența adevărurilor și a axiomelor : „Atunci cînd, pentru a vedea clar că un atribut aparține unui subiect, în același mod în care totului îi aparține însușirea de a fi mai mare decît o parte a sa, nu avem decît să supunem atenției în mod firesc cele două idei : a subiectului și a atributului și în felul acesta nu putem să nu constatăm că ideea atributului este cu adevărat cuprinsă în ideea subiectului“ [50].

Pornind de la concepția tradițională medievală a limbajului ca fidel interpret al realității esențiale, cartezianismul s-a dezvoltat pe fundamentul logic al încrederii în Verb, în cuvînt ; dar, afirmă Brice Parain, „...el s-a rătăcit apoi, pe măsură ce a epuizat acest fundament, în doctrine ale intuiției sau ale aventurii“ [51].

Oricum, influența lui Descartes a fost imensă. Spiritul cartezian a dominat, prin *Logica de la Port Royal*, timp de aproape două secole. Scrisă într-un stil modern, total desprinsă de influența scolasticii, această carte concepe logica drept *arta de a gîndi*, de a organiza propria noastră rațiune în vederea cunoașterii lumii, atît pentru instruirea noastră, cît și a celorlalți oameni. Desprinzîndu-se de exagerările și interpretările aduse aristotelismului de către scolastică, autorii nu pot să nu recunoască aportul lui Aristotel, în special *Analiticele prime* ca sursă a logicii formale.

Dar logica lor este subordonată metodologiei ; exemple variate sînt folosite din morală, filosofia naturii, științe, literatura clasică, pentru a ilustra și îndruma gîndirea justă. Bunul simț și dreapta judecată, teme de fond ale deontologiei spirituale carteziene, stau la baza orientărilor recomandate de acest celebru manual. Modelul de

---

[50] *Logique de Port Royal* IV-e Partie, ch. VI, apud Brice Parain, *op. cit.*, p. 86.

[51] Brice Parain, *op. cit.*, p. 86.

Scanned with CamScanner

gîndire rămîne tot modelul matematic, dar el capătă o interpretare mai largă, sclentistă și mai practică, în sensul moralei și spiritului umanist.

W. și M. Kneale [52] remarcă interesul epistemologic al acestei lucrări. Împărțirea în patru părți este inedită în raport cu cea tripartită a tradiției care se ocupa de noțiuni, judecăți și raționamente. Partea întîi se ocupă de concepția generală asupra manualului, dar și de „prima acțiune a spiritului care se numește a concepe". Ea se referă la intuiția cartezianâ și la idei în sensul cartezian de idei înnăscute [53], dar în același timp păstrează tradiția medievală vorbind despre idei ca termeni și tratîndu-le în sensul de termeni mentali, *termini mentales*. Partea a doua se ocupă de judecăți, a treia de raționamente, iar a patra, în mod cu totul nou, de metodă.

În ce privește raportul dintre gîndire și limbaj, dintre idei și cuvinte, cu referire la termenii mentali, W. și M. Kneale remarcă: „Astfel ei (Arnauld și Nicole) spun că există idei singulare, fiecare dintre ele reprezentînd un individual și idei comune sau generale care reprezintă mai multe lucruri și după ce leagă aceste două feluri de idei cu numele proprii și numele comune, ei declară că expresia «termeni generali» poate fi folosită în mod egal pentru ideile universale și pentru numele comune".

Dar aceeași tensiune, ca și la Descartes, se stabilește între încrederea acordată ideilor și îndoiala cu privire la adecvația dintre idei și cuvinte. Numai rigoarea actelor mentale poate garanta această adecvație. De aceea, *Logica de la Port Royal* propune distincția dintre definiția nominală (definitio nominis) și definiția reală, definiția lucrului (definitio rei). Iată textul original: „Cel mai bun mijloc de a evita confuzia cuvintelor pe care le întîlnim în limbajul obișnuit este de a face o nouă limbă și noi cuvinte care să nu fie atașate decît ideilor pe care vrem să le reprezinte" [54].

---

[52] William Kneale and Martha Kneale, *The development of Logic*. Oxford, At the Clarendon Press, 1964, p. 316.

[53] „Este deci fals că toate ideile noastre vin din simțuri, am putea spune chiar dimpotrivă că nici o idee care este în spiritul nostru nu-și are originea în simțuri". *Logique de Port Royal*, p. 46.

[54] *Logique de Port Royal*, p. 104.

Scanned with CamScanner

Iar despre *definitio nominis* și *definitio rei*: „Căci în definiția lucrului, cum poate fi aceasta: *Omul este un animal rațional; Timpul este măsura mișcării* i se lasă termenului pe care-l definim, *om* sau *timp*, ideea sa obișnuită în care se susține că sînt conținute celelalte idei: animal rațional sau măsură a mișcării; în timp ce, în definiția numelui, așa cum am mai spus, nu considerăm decît sunetul și după aceea determinăm acest sunet ca fiind semnul unei idei pe care o desemnăm prin alte cuvinte“ [55].

Fără a face o analiză amănunțită și a marca deosebirea netă dintre aportul lui Aristotel cu privire la distincția între definițiile care indică esența lucrului și definițiile care precizează sensul cuvîntului pe de o parte, și opoziția scolastică între definiția reală *quid rei* și definiția nominală *quid nominis*, pe de altă parte, *Logica de la Port Royal* adaugă al treilea fel de definiție, pe care, în cele din urmă, o consideră ca cea mai importantă. „Aceasta este propriu-zis denumirea, faptul de a impune un nume pentru a desemna o anumită noțiune, adică, în general, de a substitui unei expresii complexe care desemnează această noțiune un cuvînt unic, în scopul de a prescurta discursul: astfel (de exemplu) atunci cînd decidem să numim *par* orice număr (care) este divizibil prin doi“ [56].

Robert Blanché observă că Port Royal, pe de o parte, nu ține seama de definițiile *quid nominis* în sensul scolastic și că, pe de altă parte, definițiile prin denumire sînt de fapt definiții reale (quid rei) ale lucrurilor. Depășirea dihotomiei este aparentă, iar adăugarea acestui al treilea fel de definiție supraimpusă, definiția prin denumire, a dat naștere la confuzii. Distincția între cele două feluri de definiții, preluată de filosofia modernă, a rămas echivocă. Adevărata valoare a contribuției constă în efortul autorilor *Logicii de la Port Royal* de a discerne și a elucida strînsele *legături dintre logică și limbaj*, de a înlătura confuziile în gîndire legate de exprimare, de a perfecționa claritatea și eficiența discursului; „...cuvintele sînt sunete distincte și articulate din care oamenii au făcut semne pentru a marca ceea ce se petrece în spiritul lor“... „deoarece cînd ideea pe care oamenii o

[55] *Idem*, p. 105.
[56] R. Blanché, *op. cit.*, p. 184.

Scanned with CamScanner

au despre ceva este distinctă și toți cei care înțeleg o limbă își formează aceeași idee ascultînd pronunțîndu-se un cuvînt, ar fi inutil să definim acest cuvînt din moment ce știm dinainte că scopul definiției este acela ca un cuvînt să fie atașat unei idei clare și distincte. Aceasta se întîmplă cu lucrurile foarte simple despre care toți oamenii au în mod firesc aceeași idee... Acestea sînt cuvintele : *a fi, a gîndi, întindere, egalitate, durată* sau *timp* și altele asemănătoare“ [57].

De remarcat concepția suplă asupra limbajului și încercările variate de a prinde bogăția de accepții, polisemia cuvintelor. În tendința de a ține seama în formularea definițiilor, de valoarea lor de *întrebuințare*, găsim elemente premergătoare concepției lui Wittgenstein : „...atunci cînd sîntem obligați să definim un cuvînt, trebuie, atît cît putem, să ne acomodăm cu întrebuințarea, fără a da cuvintelor sensuri total îndepărtate de cele pe care le au și care ar putea chiar să fie contrare etimologiei lor“ [58].

Capitolul XIV al Părții a II-a este intitulat *Despre un alt fel de definiții ale numelor, prin care se arată ceea ce semnifică ele prin întrebuințare*. „De aceea, atunci cînd nu avem intenția de a face cunoscut în ce sens luăm un cuvînt, ci căutăm să explicăm sensul în care el este luat de obicei, în acest caz definițiile pe care le dăm nu sînt deloc arbitrare, ci ele sînt legale și reprezintă nu adevărul lucrurilor, ci adevărul de întrebuințare și trebuie să le considerăm false dacă ele nu exprimă cu adevărat această întrebuințare, adică dacă ele nu leagă de sunete aceleași idei care sînt legate prin întrebuințarea obișnuită a celor care se servesc de ele“ [59].

În general, mentalitatea în care este scrisă *Logica de la Port Royal* este aceea de a pune problemele de logică în termenii unei *logici a limbajului*, în spiritul gramaticii filosofice tradiționale. Logica este, pentru medievali, *Scientia sermonicalis*, știință a discursului, împreună cu gramatica și cu retorica. Dar ea este, în același timp, *scientia rationalis*, ținînd seama astfel de ambele accepții

---

[57] *Logique de Port Royal*, p. 130 ; 110—111.
[58] *Idem*, p. 112.
[59] *Idem*, p. 115.

Scanned with CamScanner

ale termenului *logos*, limbaj sau raţiune, *sermo sive rationalis scientia dici potest* [60].

Strînsa legătură dintre logică şi limbaj în filosofia medievală pune problema raporturilor dintre ele în sens complet opus în comparaţie cu filosofia contemporană. R. Blanché observă că, în măsura în care logica a fost considerată de reprezentanţii logicii matematice şi în general de neopozitivişti ca o *limbă*, ea a încercat să construiască un simbolism care să se elibereze de contingenţele şi arbitrarul limbilor naturale prin respectarea regulilor unei sintaxe logice. Deci, în principiu, limbajul simbolic este modelat după structurile logice, în timp ce logica medievală cerceta gramatica unei limbi naturale, latina, care era limba ştiinţifică, culturală a epocii, considerată de ei că a atins cel mai înalt grad de raţionalitate, pentru a-şi dezvălui structurile logice [61].

În acelaşi spirit, *Logica de la Port Royal* leagă strîns analiza logică de analiza gramaticală, uneori ele devenind indiscernabile. Secolul al XVII-lea a fost marcat de preocuparea de a descoperi structurile logice fundamentale care subtind diversitatea şi complexitatea formelor gramaticale.

În timp ce Leibniz, pentru a depăşi decalajul dintre gîndire şi limbă, este în căutarea unei limbi artificiale care să reflecte exact desfăşurarea gîndirii logice, pentru autorii *Logicii de la Port Royal*, afirmă R. Blanché, nu există logică formală : „Există *forma*, care este cea a discursului, există operaţiile logice ale spiritului, care se exteriorizează în aceste forme de limbaj dar nu trebuie să le rămînă prizoniere. Oficiul logicii, artă de a gîndi, este exact acela de a degaja gîndirea veritabilă de sub îmbrăcămintea formei verbale, de a ne ajuta să ne reîntoarcem de la formă la sens. Căci sensul este acela care trebuie să permită interpretarea formei şi nu forma trebuie să impună sensul“ [62].

Acest conţinut de idei, conceptul de *formă* în mod deosebit, este comun atît *Logicii* cît şi *Gramaticii de la Port Royal*. Analizele logice din prima carte menţionată sînt analize de limbaj ; există dese referiri la lucrarea

[60] R. Blanché, *op. cit.*, p. 137.
[61] *Idem*, p. 138.
[62] *Idem*, p. 186.

Scanned with CamScanner

anterioară, *Gramatica,* apărută cu doi ani înainte, iar două capitole din prima carte au fost reproduse identic în cea de a doua, datorită interesului lor comun pentru ambele discipline tratate. Atît secolul al XVII-lea cît, mai cu seamă, secolul al XVIII-lea s-au resimțit de influența acestei gramatici generale. Căci, continuînd preocupările gramaticii universale, autorii încearcă să ajungă dincolo de diversitatea contingențelor istorice și sociale care determină structurile limbilor naționale, ale idiomurilor, la *structurile logice fundamentale* care caracterizează în genere gîndirea și vorbirea ca activități prin excelență ale spiritului uman. În acest sens și în acest punct, structurile logice și structurile gramaticale coincid.

2. FORMA LOGICĂ ȘI ASPECTUL CREATOR AL ÎNTREBUINȚĂRII LIMBAJULUI NATURAL

N. Chomsky preia conceptul de *formă* de la cartezieni, legîndu-l de aspectul *creator* al limbajului. Multitudinea de posibilități de exprimare, în vorbirea curentă, se bazează pe un conținut, un substrat structural care nu corespunde exact, termen cu termen, cu frazele exprimate. Preocupările contemporane, remarcă Chomsky, se îndreaptă către acest aspect creator al limbajului [63]. Aceste cercetări se sprijină în fond pe vechea tradiție a gîndirii din secolele XVII și XVIII privind gramaticile „universale" sau „filosofice". „Gramatica de la Port Royal, precizează Chomsky, stabilește o distincție între ceea ce noi am numi «structura de suprafață» a unei fraze și «structura ei profundă». Prima privește organizarea frazei ca fenomen fizic. Cealaltă interesează substratul structural abstract care-i determină conținutul semantic, ceea ce este prezent în spirit atunci cînd fraza este emisă sau percepută" [64].

După Chomsky, gînditorii de la Port Royal propun și în *Gramatica* și în *Logica* lor o teorie psihologică a formelor, descriere a operațiilor spiritului în cursul inter-

[63] N. Chomsky, *De quelques constantes de la théorie linguistique*, „Diogène", 51, 165, p. 14—15.

[64] *Idem*, p. 16—17.

Scanned with CamScanner

pretării enunțurilor limbajului. Ei analizează folosirea limbajului și-l explică, pentru a-i stabili principiile generale cu privire la *„clasa limbajelor umane posibile"* [6].

Dar gradul deosebit de abstracție al structurilor profunde, caracterul lor universal și unitatea lor în raport cu diversitatea limbilor ne face să relevăm și apartenența lor la logică. Chomsky însuși recunoaște, în fond, că tocmai această *abstracție* și *universalitate* a trezit interesul lingviștilor moderni pentru tradiția cartezianã. Chomsky și-a îndreptat interesul către cercetarea *aspectului creator* al limbajului, încercînd să desprindă legile de *transformare ale gramaticii generative care se originează în Gramatica de la Port Royal* [66].

În ce constă generativismul și transformaționalismul ? În faptul că, datorită acestui substrat abstract, subiectul vorbitor își desfășoară în mod spontan, neprevăzut, dar în același timp organizat, prin formulări și exprimări inedite care urmează același drum fluent ca și al gîndirii, conținutul unitar al straturilor profunde care sînt *structuri fixe înnăscute*, un fel de nuclee de enunțuri stabile. Puține la număr, ele asigură, pe baza unor *reguli de transformare*, construirea unor serii de enunțuri derivate care determină multiplicitatea și varietatea formelor de exprimare. Deci Chomsky se declară deschis asupra fundării limbajului pe logică și a activității mentale pe rațiune, în mod opus neopozitivismului care încearcă să reducă logica și matematica la un limbaj și toată activitatea mentală la vorbire.

Ineismul lui Chomsky se bazează pe ideea că *gramatica își are rădăcinile în logică* și aceasta este o idee cartezianã. Iată profesiunea sa de credință raționalistă în ce privește gramaticile limbilor naturale : „S-ar putea ca o gramatică să fie dobîndită prin simpla diferențiere a unei scheme fixe, înnăscute, decît prin dobîndirea progresivă a datelor, a secvențelor, înlănțuirilor și a asociațiilor noi. Alegerea între două ipoteze pe care le restrîngem în mod precis ține de o chestiune de fapt, iar puținele lucruri pe care le cunoaștem despre structura limbajului în general ne face mai degrabă să credem că ipoteza raționalistă are mai multe șanse de a se revela

[65] *Idem*, p. 16.
[66] *Idem*, p. 18.

Scanned with CamScanner

fecundă și fundamental corectă în liniile sale mari". N. Chomsky citează din *Discours sur la méthode* de Descartes : „...rațiunea este un instrument universal care poate servi în orice fel de împrejurare" și din *Corespondența* lui Descartes : „...nu există oameni atît de înapoiați și de proști încît să nu fie în stare să aranjeze împreună diferite cuvinte, să compună din ele un discurs prin care să-și facă înțelese gîndurile lor" [67].

Dacă generativismul este determinat de acel fond fertil al structurilor profunde care conține în mod virtual *clasa limbajelor posibile*, aspectul creator al discursului nostru, mecanismul transformațional constă în jocul complicat de reguli de trecere de la structurile profunde la structurile de suprafață, în ansamblul de modele perceptuale derivate din *codul genetic al limbii* furnizat de structurile profunde.

Chomsky pledează pentru caracterul științific al unor astfel de cercetări, arătînd că „exploatarea carteziană a demersului spiritului se opune concepției behavioriste, mecaniciste și antimentaliste" [68]. O structură profundă comportînd un anumit număr de propoziții elementare organizate conform unor anumite raporturi în vederea unui anumit sens este convertibilă într-o structură de suprafață printr-o serie de operații formale, pe care le putem numi „transformări gramaticale".

Înainte ar fi deci nucleul sau *schema fixă* precum și structura generală formală de transformare iar apoi variațiile survenite pe acest fond ar condiționa aspectul *creator* al limbajului. „Totul se petrece ca și cum subiectul vorbitor, inventînd într-un anumit fel limba sa pe măsură ce se exprimă, sau redescoperind-o pe măsură ce o aude vorbită în jurul lui, ar fi asimilat propriei sale substanțe gînditoare un sistem coerent de reguli, un cod genetic care determină, la rîndul său, interpretarea semantică a unui ansamblu indefinit de fraze reale exprimate sau auzite. În alți termeni, totul se petrece ca și cum el ar dispune de o «gramatică generatoare» a pro-

[67] Apud N. Chomsky, *De quelques constantes de la théorie linguistique...*, p. 19.
[68] *Idem*, p. 20.

Scanned with CamScanner

priei sale limbi, așa cum se spune astăzi în mod frecvent“ [69].

Dacă cercetările lui Chomsky sînt de inspirație carteziană, ele constituind o surpriză a filosofiei secolului nostru și un exemplu elocvent al perenității rațonalismului și al tradiției, aceste cercetări s-au înnoit totuși, ca interpretare și ca metodă, folosind tehnici matematice moderne pentru a studia atît schema structurală a clasei gramaticilor posibile — condiție sine qua non a învățării unei limbi — cît și proprietățile formale ale limbilor.

Structura lingvistică preconizată de Chomsky postulează un ansamblu de elemente de ordinul formalizării logico-matematice (algoritmi, funcții recursive etc.) de ordinul lingvisticii generale (sintaxa este considerată ca o componentă creatoare) și de ordinul psiho-lingvisticii (cunoașterea implicită pe care locutorul o are despre propria sa limbă).

Ideea de *gramaticalitate* are, în viziunea lui Chomsky, o cu totul altă accepție decît în gramatica filosofică tradițională. Ea este pusă de către Chomsky sub semnul *logicii formale*. Un calcul nu poate fi aplicat decît unei expresii corect formulate. Gramatica generală a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea închidea în ea principiile universale ale unei sintaxe care să asigure condițiile de posibilitate ale unei limbi originare unice din care provin toate celelalte variante. În concepția modernă a lui Chomsky nu mai este vorba de o sintaxă-mamă ; noutatea acestei concepții constă în faptul că acum sînt studiate aspecte funcționale independente de orice conținut de semnificație. Chomsky încearcă să reducă sintaxa la o *structură algebrică*. Nu mai este vorba deci de a descrie o structură fundamentală pentru un ansamblu de limbi, ci de a construi *modele abstracte* care, pe baze *deductive*, să prindă caracterele specifice, strict formale ale unei sintaxe. Ea trece apoi la studiul transformărilor acestor sisteme sintactice în sisteme semantice, transformări care au loc la un alt nivel.

Reducerea sintaxei la o structură algebrică se desfășoară în două moduri : a) construirea unei „mașini“, a unui aparat formal abstract capabil de a descifra modelele formate din șiruri de simboluri ; b) alcătuirea unui

[69] *Idem*, p. 14.

Scanned with CamScanner

sistem de reguli pentru „rescrierea" acestui aparat în scopul de a ajunge la un ansamblu de noi formule simbolice, corespunzătoare unei exprimări corecte [70].

În felul acesta, unicitatea ne apare cu mai multă dificultate. Dar Chomsky este convins de această presupoziție fundamentală. El invocă idealul unei limbi generale care stă la baza tuturor posibilităților lingvistice. În acest sens, el se declară tributar concepției lui Wilhelm von Humboldt asupra *limbii ca formă* și mărturisește filiația dintre teoria sa și această tradiție. „O gramatică generativă este o încercare de a reprezenta într-un mod precis anumite aspecte ale (conceptului de) *Form* * a limbajului, iar o teorie gramaticală generativă particulară este o încercare de a specifica aceste aspecte ale formei care aparțin oricărui om — în termeni humboldtieni am putea să le identificăm cu forma general subiacentă oricărui limbaj" [71].

N. Chomsky revine asupra conceptului de *formă* și în alte lucrări ale sale : „Structura profundă, exprimînd semnificația, este comună tuturor limbajelor, așa cum sînt ele vorbite, fiind o simplă reflectare a formelor de gîndire. Regulile transformaționale care convertesc structurile profunde în structuri de suprafață pot să difere de la limbă la limbă. Structura de suprafață rezultată din aceste transformări nu exprimă direct semnificația relațiilor dintre cuvinte, firește, cu excepția cazurilor celor mai simple. Structura profundă stă la baza actului enunțiativ ; ea este o structură pur mentală care poartă conținutul semantic al propoziției" [72].

Structura profundă este constituită dintr-un sistem de propoziții organizat în diferite moduri. Propozițiile elementare care alcătuiesc structura profundă sînt de forma subiect-predicat. Fondul de structuri profunde asigură aspectul creator al limbajului, prin împletirea strînsă, care merge pînă la identificarea dintre elementele și funcțiile lingvistice și cele mentale. „Am observat

[70] G. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, A. Colin, 1968, p. 147.

* În limba germană în text.

[71] Apud G. G. Granger, *op. cit.*, p. 147, nota 3.

[72] N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York/London, 1966, p. 33. Apud E. Albrecht, *Sprache und Erkenntnis*, Berlin, V.E.B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1967, p. 232.

Scanned with CamScanner

că studiul aspectului creator al întrebuințării limbajului se dezvoltă din presupunerea că procesele mentale și cele lingvistice sînt virtual identice, limbajul provenind din semnificația primară a exprimării libere a gîndirii și sentimentelor ca și a funcționării imaginației creatoare“ [73].

O gramatică are, în viziunea lui Chomsky, analogii cu o *teorie formală matematică*. Ea se prezintă ca un joc de obiecte simbolice ; studierea formei gramaticale, a regulilor gramaticale, a proprietăților gramaticilor ne dă posibilitatea să facem predicții, verificabile prin experiență, asupra limbilor.

Dintr-o știință normativă, rigidă, gramatica devine o știință experimentală, vie, suplă, capabilă să se adapteze obiectului ei de studiu veșnic în transformare : limbajul natural. Nu se mai pune problema de a aplica metode și reguli stricte, preconcepute pentru a studia proprietățile limbajelor particulare și ale limbajului în general. Scopul noii orientări a cercetărilor în acest domeniu este predicția : „Ce proprietăți trebuie să aibă teoriile gramaticale pentru a fi susceptibile să furnizeze predicții valabile și verificabile cu privire la limbile particulare și care este cel mai mic numitor comun aplicabil, în ansamblul proprietăților astfel definite, care să ne permită a construi teorii cu privire la fiecare din limbile particulare și, de aici, de a ajunge la predicții demonstrabile (fie chiar și prin eliminarea acelora a căror falsitate nu o putem dovedi) cu privire la structurile comune tuturor limbilor ?“ [74].

Emmon Bach aseamănă progresele recente ale lingvisticii structurale generativiste cu revoluția kepleriană în aplicarea metodei științifice, în comparație cu metoda baconiană. În timp ce acesta din urmă se bazează exclusiv pe observație și experiență, pe o verificare prudentă, pas cu pas, evitînd teoriile, ipotezele și generalizările, metoda kepleriană pune accentul pe invenție, pe activitate creatoare, pe ipoteze generale, asemănătoare cu activitatea matematică, simplă, elegantă, formală [75].

---

[73] Apud E. Albrecht, *op. cit.*, p. 233.
[74] Emmon Bach, *Linguistique structurelle et philosophie des sciences*, „Diogène“, 51, 1965, p. 130.
[75] *Idem*, p. 119.

Scanned with CamScanner

Studierea fundamentelor lingvisticii de către N. Chomsky se înscrie pe această din urmă linie. Vocația filosofică a cercetărilor sale este evidentă. Se procedează la o „reconstrucție rațională" a domeniului lingvisticii structurale, precizîndu-se, în același timp, cu multă claritate, concepte filosofice ca realitate, probă științifică, natura științei etc.

Folosirea limbajului matematic și a logicii moderne în vederea construirii unei teorii formale a lingvisticii contribuie de asemenea la modernitatea acesteia. Dezvoltarea lingvisticii matematice și a lingvisticii algebrice sînt legate de această inițiativă a lui Chomsky. Ele răspund întrebării fundamentale : „Care este structura unei limbi naturale date, considerate ca sistem formal ?" De aici derivă o întreagă problematică subiacentă : „Care sînt formele și sistemele gramaticale posibile ? Care sînt proprietățile acestor sisteme capabile să asigure generarea unei noi forme și să supună unor analize structurale limbile care derivă" [76].

Aspectul formal, inventiv și creator este însă limitat de caracterul suplu, multiform al limbajului, de vocația lui către comunicare. Deocamdată, aplicarea matematicilor este foarte restrînsă iar complexitatea limbajului impune și alte metode de studiu : psihologice, experimentale etc. Emmon Bach leagă toate aceste realizări și de apelul la tradiție, menționînd *Gramatica de la Port Royal* și reabilitarea operelor lui Otto Jespersen și Wilhelm von Humboldt.

Chomsky se declară, după cum am mai arătat, tributar tradiției *Logicii de la Port Royal* și aportului lui Humboldt. Denumirile de „structuri profunde" și „structuri de suprafață" sînt preluate din teoria lui Humboldt cu privire la „forma limbii" dezvoltată în opera sa postumă, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. Aici, remarcă Chomsky, limba este privită ca sistem, în sensul unei gramatici generative. *Forma limbii* este „acest sistem invariabil și constant de procese *subtinzînd* actul mental care ridică semnale articulate, structural organizate, pînă la o expresie a gîndirii" [77]. Pe bază acestei gramatici, o limbă este „un sistem re-

[76] *Idem*, p. 134—135.
[77] N. Chomsky, *Le langage et la pensée*, p. 106.

Scanned with CamScanner

cursiv generat, în care legile de generare sînt fixe și invariabile, dar în care domeniul aplicării lor și modul precis de aplicare nu sînt deloc specificate“ [78].

Existența celor două feluri de structuri și a operațiilor transformaționale care le leagă constituie principii de gramatică universală, care au făcut posibilă apariția lingvisticii matematice. Această disciplină supune unui studiu riguros clasa sistemelor generative ; ea nu este numai o teorie a faptelor, ci și studiul structurilor abstracte care determină caracterul proceselor mentale umane.

Or, limbile variază prea puțin în structurile lor profunde, în timp ce prezintă o mare variabilitate în structurile lor de suprafață. Observația lui Humboldt se referă exact la acest sistem universal care exprimă pur și simplu atributele intelectuale unice ale omului. După el, limba nu se învață propriu-zis, ci ea se dezvoltă mai degrabă „din interior“, într-un mod esențialmente predeterminat, atunci cînd condițiile propice de mediu sînt îndeplinite. O primă limbă nu se predă, spune Humboldt ; atunci cînd o predăm noi nu facem decît să transmitem „firul în lungul căruia ea se va dezvolta prin ea însăși“ [79].

Este o poziție platoniciană, frecventă în perioada romantică dar, de fapt, o prelungire a concepției raționaliste, carteziene. Chomsky însuși intervine în discuțiile purtate în legătură cu interpretarea operei sale, afirmînd categoric apartenența sa la tradițiile menționate și infirmînd interesul acordat aplicabilității ideilor sale la teoria computerilor sau inginerie. Această opinie este incomprehensibilă, din punctul său de vedere și în întregime falsă. Cu totul plauzibilă este, în schimb, versiunea apartenenței sale la doctrinele specifice ale lingvisticii teoretice tradiționale, adeziunea sa la concepția mentalistă, „care dezvoltă noțiunea humboldtiană de formă a limbajului, compatibilă cu studiul modern al *gramaticii generative*“ [80].

---

[78] Apud N. Chomsky, *Le language et la pensée*, p. 107.
[79] *Idem*, p. 113.
[80] N. Chomsky, *Topics in the theory of generative grammar*, in *The Philosophy of language*, edited by G. R. Searie, Oxford University Press, 1972, p. 72—73.

Scanned with CamScanner

Chomsky stabilește o distincție între ceea ce vorbitorul unui limbaj cunoaște implicit (ceea ce Chomski numește *competență lingvistică*) și ceea ce este el în curs să realizeze, vorbind *(performanța lingvistică)*. O gramatică, în sens tradițional, este o abordare a competenței lingvistice. Ea tinde să-l facă pe vorbitor să înțeleagă o propoziție oarecare într-un anumit limbaj și să pronunțe o propoziție asemănătoare într-o ocazie dată. „Competența vorbitorului-auditor poate, în mod ideal, să fie exprimată ca un sistem de reguli care leagă semnalele de interpretările semantice ale acestor semnale. Problema este, pentru gramatician, să descopere acest sistem de reguli ; pentru lingvistica teoretică problema este să descopere proprietățile generale ale oricărui sistem de reguli care poate să servească drept bază pentru cunoașterea umană, adică să elaboreze în detaliu ceea ce se numește, în termeni tradiționali, *forma limbajului* corespunzătoare fiecărei realizări particulare, fiecărui limbaj natural particular“ [81].

Rolul performanței este de a susține și de a procura elemente pentru investigarea competenței ; în același timp competența se interesează și de faptele de performanță. Aspectul cel mai important al competenței lingvistice este „creativitatea limbajului“, capacitatea vorbitorului de a enunța mereu noi propoziții, care sînt imediat înțelese de alți vorbitori. Și acest aspect a fost postulat atît de către raționaliștii secolului al XVII-lea cît și de către Humboldt, dar el este neglijat de lingviștii moderni.

În acest punct, Chomsky își mărturisește filiația și cu teza wittgensteiniană asupra distincției dintre gramaticile profunde și gramaticile de suprafață, pe care noi am menționat-o și am studiat-o într-un studiu * consacrat lui Wittgenstein. O filiație poate fi stabilită, de asemenea, cu *gramatica pură logică* [82] a lui Husserl, înrudită și ea cu tradiția carteziană și cu ideea de formă a limbii la Humboldt, așa cum menționează Husserl în cea de

---

[81] *Idem*, p. 72—73.

* Crizantema Joja, *Le problème de l'un et du multiple chez Ludwig Wittgenstein*, Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série de Philosophie et Logique, tome, 26, nr. 3, 1982, p. 317—322.

[82] Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, Tome Second *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, deuxième partie, Paris, P.U.F., 1962, p. 136.

Scanned with CamScanner

a IV-a *Logische Untersuchunge*. Y. Bar Hillel semnalează această filiație : Humboldt—Husserl.

Dar să revenim la mărturisirea lui Chomsky : „Noțiunile de «structură profundă» și «structură de suprafață» sînt înțelese ca explicații ale noțiunilor humboldtiene, «forma interioară a unei propoziții» și «forma exterioară a unei propoziții» (noțiunea generală de «formă» este probabil mai potrivit să fie legată de noțiunea însăși de «gramatică generativă» — cf. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, pentru discuție). Terminologia este sugerată de întrebuințarea familiară în filosofia analitică contemporană (cf., de exemplu, Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 168, Oxford, 1954)“ [83].

Aspectul creator al folosirii limbajului natural se sprijină pe trei puncte principale :

a) Am văzut că utilizarea normală a limbajului natural este novatoare, în sensul că o mare parte din ceea ce spunem este în întregime nou ca formulare ; nu este repetiția a ceea ce am mai auzit înainte, nici un „calc“ al „structurii“ a ceea ce am auzit în trecut. Deși afirmația pare un truism, ea se deosebește radical de teoria behavioristă care susține că noutatea exprimării este datorată unei rezerve de modele (patterns) învățate prin repetiție și antrenament, iar inovația nu este decît o problemă de „analogie“ [84]. Totuși, numărul de fraze ale limbii materne, pe care le înțelegem cu ușurință este imens, ca de altfel și numărul de modele care subtind utilizarea normală a limbajului.

b) Întrebuințarea limbajului natural este, de asemenea, potențial infinită, liberă de orice control prin stimuli externi sau interni ; de unde, rolul limbajului ca instrument de gîndire și expresie individuală.

c) Coerența și adecvarea limbajului la situație, proprietate care este evident independentă de controlul prin stimuli. Este drept, recunoaște Chomsky, că fundamentul acestei coerențe și adecvații nu a căpătat încă o explicație plauzibilă, satisfăcătoare, dar evidența lor se impune.

„Onestitatea ne obligă să admitem că sîntem astăzi tot atît de departe, cît era Descartes acum trei secole, de

[83] N. Chomsky, *Topics in the theory of generative grammar*, p. 77—78.

[84] N. Chomsky, *Le langage et la pensée*, p. 26.

Scanned with CamScanner

a înțelege ce anume permite unui om de a vorbi în mod înnoitor, liber de orice control prin stimuli, precum și adecvat și coerent. Este o problemă serioasă pe care psihologul și biologul trebuie pînă la urmă să o abordeze și a cărei existență ei nu o pot nega, invocind „habitudinea", „condiționarea" sau „selecția naturală" [85].

Vorbitorul efectuează, în termenii lui Humboldt, o *întrebuințare infinită a unor mijloace finite*. Gramatica sa deci trebuie să conțină un sistem finit de reguli care să producă o infinitate de structuri profunde și de suprafață unite între ele în mod adecvat precum și un număr de reguli care leagă aceste structuri abstracte de elemente aparținînd sunetului și sensului, deci *foneticii universale* și *semanticii universale*.

3. RAPORTUL DINTRE SINTAXĂ ȘI SEMANTICĂ ÎN EVOLUȚIA CONCEPȚIEI LUI CHOMSKY

Raportul dintre structurile profunde și structurile de suprafață implică și este strîns corelat cu *problema raportului dintre sintaxă și semantică*. În această privință N. Chomsky pornește de la definiția gramaticii ca fiind constituită : a) dintr-o sintaxă (un ansamblu infinit de structuri profunde și de suprafață asociate, ansamblu care exprimă relația transformațională dintre aceste elemente asociate) ; b) dintr-o fonologie care dă o interpretare fonetică a structurii de suprafață și c) dintr-o semantică, avînd rolul de a interpreta semantic structura profundă.

N. Chomsky recunoaște că în studiile sale s-a limitat cu precădere la analize de ordin sintactic și fonologic și că a acordat mai puțină atenție semanticii. Această lipsă este justificată de faptul că în genere semantica este puțin cunoscută și că studiul ei rămîne o problemă a viitorului. „Și studiul semanticii universale, desigur crucial pentru un examen complet al structurii limbajului,

[85] *Idem*, p. 27.

Scanned with CamScanner

nu a mai avansat deloc din perioada medievală. Am putea cita multe alte domenii importante în care progresele au fost lente, aproape inexistente“ [86].

Există un punct în care domeniul sintactic și cel semantic se întrepătrund. Dar structurile de suprafață nu indică exact relațiile gramaticale semnificative din punct de vedere semantic. O propoziție ambiguă comportă mai multe descrieri sintactice care însă nu corespund structurilor profunde pe care le conțin (deși afirmația inversă nu poate fi adevărată).

Gramatica generativă constă, după cum am mai arătat, într-un sistem de reguli care leagă un număr de semnale de interpretarea lor semantică. Dar dacă tradiția gramaticii universale a pus premisele dezvoltării unei fonetici universale și a unei semantici universale care să vină una în întîmpinarea alteia, gramatica generativă actuală, deși înțelege și studiază foarte bine universalele fonetice, nu a abordat suficient de temeinic universalele semantice. Studiile din ultimele două decenii ale lui Katz, Fodor și Postal constituie totuși un început. Conceptul tehnic de descriere sintactică, menționat mai sus, îl ajută pe Chomsky să implice în discuție și aspectul semantic.

Anterior au fost întreprinse studii în care fenomenele fonetice, sintactice, semantice sînt concepute, cel puțin metodologic, în mod izolat. Deși Chomsky însuși a adoptat, inițial, această poziție, acordînd prioritate semanticii, el a ajuns să privească în mod critic aceste încercări și să pledeze în cele din urmă pentru tratarea unitară a celor trei domenii ale gramaticii.

„Pe de altă parte se consideră absurd de a studia semantica și, de asemenea, se pare, fonologia separat de sintaxă, întrucît interpretarea sintactică a unei propoziții (și, similar, interpretarea ei fonetică) depind în mod esențial de structurile profunde și respectiv de structurile de suprafață. Și se consideră absurd să se dezvolte tema sintactică generală fără a acorda un rol absolut crucial considerațiilor semantice, întrucît, evident, necesitatea de a sprijini interpretarea semantică este una din cerințele primare pe care structurile generate din com-

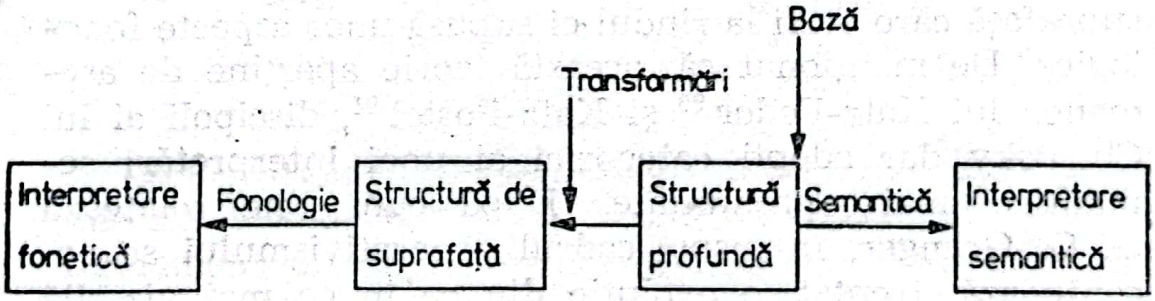
[86] *Idem*, p. 140—141.

Scanned with CamScanner

ponentele sintactice ale gramaticii trebuie să le îndeplinească“ [87].

Prima abordare a unei teorii a interpretării semantice ca o parte integrantă a unei gramatici generative explicite este aceea a lui Katz și Fodor în *The Structure of a Semantic Theory*. Chomsky arată că, după autorii acestei cărți, componenta semantică a unei gramatici trebuie să fie un sistem pur interpretativ de reguli care trasează o structură profundă în cadrul unei interpretări semantice, utilizînd în acest proces trei feluri de informație : a) trăsături semantice intrinsece elementelor lexicale ; b) funcții gramaticale definite prin reguli de bază ; c) structura unui indicator transformațional (T-marker) înțelegînd prin acesta un ansamblu de reguli transformaționale care încredințează unei structuri profunde rolul de interpretare semantică a unei propoziții. Orice derivație transformațională poate fi prezentată ca un *T-marker* care conține întreaga „istorie transformațională“ a propoziției respective [88].

Vom folosi, pentru ilustrarea acestor idei, două scheme. Prima privește raporturile dintre structurile profunde și structurile de suprafață în ansamblul interrelațiilor și al interdependenței dintre sintaxă, fonetică și semantică. Ea aparține lui Chomsky, în *Cartesian Lingvistics* (1966) [89].



[87] N. Chomsky, *Topics in the theory of Generative Grammar*, p. 80, nota 7. Autorul trimite la următoarele cărți : N. Chomsky, *Syntactic Structures, Current Issues in Linguistic Theory*, Lees, Review of Chomsky, Syntactic Structures. Katz und Postal, *An Integrated Theory of Linguistic Description* etc.

[88] *Idem*, p. 86 ; 89.

[89] Schema este reprodusă de E. Albrecht, *op. cit.*, p. 232.

Scanned with CamScanner

Sistematizarea datează din perioada de evoluție a lui Chomsky din faza predominant sintactică a activității sale de început către faza deschiderii lui spre semantică și a acceptării incipiente a rolului semanticii în raporturile dintre structurile profunde și structurile de suprafață.

Abordînd problema trecerii de la sintaxă la semantică în lumina raporturilor lor cu logica, G. G. Granger urmărește evoluția lui Chomsky de la faza primei sale lucrări cunoscute — *Syntactic Structures* (1957) — la cea de a doua lucrare a sa de referință : *Aspects of the Theory of Syntax* (1965) și pînă la lucrarea din 1971, *Deep Structure, Surface Structure and Semantic Interpretation.*

În prima fază există un hiatus atît de adînc între sintaxă și semantică, încît semantica nici nu e luată în considerație. Lingvistul se mărginește să descrie o sintaxă și să stabilească regulile transformaționale care o leagă de fonologie. Regulile transformaționale și regulile fonologice formează apoi o sintaxă generalizată.

În cea de a doua fază este formulată o teorie „standard" care reintegrează semantica în lingvistică dar aplicarea regulilor ei are loc independent de cele ale sintaxei. Așa cum se vede în schema de mai sus, regulile semantice sînt reguli de interpretare care se aplică la o structură sintactică organizată : structura profundă. Alte reguli de transformare se îndreaptă către structura de suprafață care va fi la rîndul ei supusă unor aspecte fonologice. De menționat că această teorie aparține de asemenea lui Katz-Fodor [90] și Katz-Postel [91], discipoli ai lui Chomsky dar adepți categorici ai unei interpretări semantice mai pronunțate. După cum ne relatează G. G. Granger, în însuși cadrul generativismului se accentuează, treptat, o evoluție din ce în ce mai vizibilă către semantică, sub numele de „sintaxă semantică" sau de „semantică generativă". Sub influența acestei tendințe, Chomsky însuși își revizuiește concepția. În această a

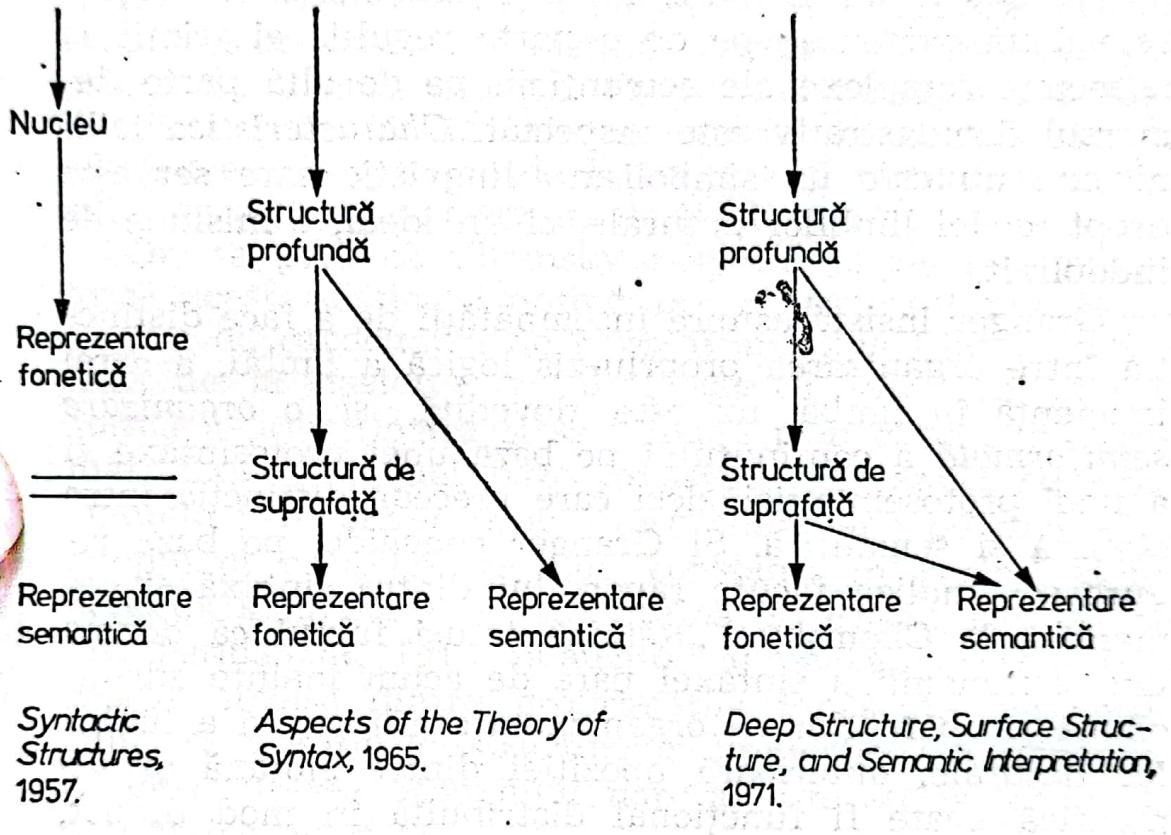
[90] Katz & Fodor, *The structure of a semantic theory,* în „Language", 39, 1963.

[91] Katz-Postal, *An integrated theory of linguistics description,* Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, U.S.A., 1964.

Scanned with CamScanner

treia fază, el consideră că reprezentarea semantică este produsă în același timp atît din direcția structurilor profunde cît și din direcția structurilor de suprafață. În această situație, o interpretare termen cu termen nu este posibilă [92].

Iată schema evoluției concepției lui Chomsky propusă de Granger :



G. G. Granger remarcă, în concepția lui Chomsky, pe măsura introducerii unei gramatici profunde, a unui fundament pre-transformațional, prezența unei structuri logice universale care ar constitui fondul elementar al oricărui simbolism lingvistic. În schimb, reprezentanții sintaxei semantice resping existența unei sintaxe autonome și neglijează gramatica profundă din teoria lui Chomsky. Ei pun accentul pe componenta logică la toate

[92] G. G. Granger, *Langages et Epistémologie*, p. 157—158.

Scanned with CamScanner

nivelurile procesului creator de vorbire [93]. În concepția lui Lakof rolul regulilor gramaticii este acela de a lega formele de suprafață de formele logice corespunzătoare. Se afirmă, la Lakof, tendința de a naturaliza logica, de a trece dincolo de aspectul deductiv-demonstrativ al aparatului simbolic la nucleul generativ al tuturor expresiilor lingvistice [94].

Problema filosofică ridicată de acest mod de a înțelege logica limbajului natural amintește de *characteristica universalis* a lui Leibniz. Această caracteristică îmbină cele două exigențe: pe de o parte regulile ei trimit la aspectele complexe ale semanticii, pe de altă parte demersul demonstrativ este respectat. *Characteristica* leibniziană nu este un simbolism lingvistic care servește drept model limbilor naturale, ci un ideal, o misiune de îndeplinit.

Granger insistă asupra însemnătății de a face distincția între organizarea propriu-zis logică a limbii, a cărei imanență în limbă nu este dovedită, și o *organizare semiformală* a conținutului pe baza unei protosintaxe și a unei protosemantici, deci care precede distincția între sintaxă și semantică. Și Granger conchide, pe baza riguroasei analize făcute raportului dintre sintaxă și semantică la Chomsky: „Rămîne totuși faptul că dogma unei autonomii a sintaxei pare de acum înainte zdruncinată și apare clar că organizarea semiformală a limbilor naturale, anterioară opoziției dintre sintaxă și semantică poate fi funcțional distribuită în mod diferit, conform limbilor, între procedee diversificate la suprafață ca pur sintactice sau pur semantice" [95].

Protosintaxa și protosemantica pe care le postulează Granger reprezintă o anterioritate logică aparținînd domeniului apriorismului, în concepția lui Chomsky. Apriorismul lui Chomsky își are fundamentul în accepția rațională, cartezian și leibniziană a acestui termen luat în sensul de anterioritate logică, adică de tot ceea ce este în afară și este presupus de orice ex-

[93] Apud G. G. Granger, *op. cit.*, p. 162.
[94] *Ibidem.*
[95] *Idem*, p. 165.

Scanned with CamScanner

perienţă. Dar el utilizează termenul şi în sensul kantian care invocă o anterioritate metodologică : orice idee care succede o anumită experienţă sau o serie specială de experienţe [96].

Ineismul, termen de asemenea folosit de Chomsky, este legat de apriorism vizînd ceea ce aparţine naturii unei fiinţe şi nu ceea ce a dobîndit după naşterea sa. Am văzut că la Descartes, înnăscute sînt atît faptele de conştiinţă, deci experienţa psihologică internă, cît şi formele a priori ale cunoaşterii. A. Lalande insistă asupra necesităţii unei distincţii riguroase între ordinul psihologic şi ordinul logic. Pe de altă parte, o altă distincţie trebuie făcută între caracterul imediat înnăscut, adică ceea ce aparţine de la naştere şi virtual înnăscut, adică ceea ce nu se dezvoltă decît ulterior [97].

Or, se pare că Chomsky respectă implicit şi nuanţează aceste distincţii optînd pentru aspectul pur logic. Pentru el, capacitatea de a vorbi aparţine fiinţei umane încă de la naşterea sa, deci naturii sale ; ea este o formă a priori logică şi se impune prin caracterul imediat. Existenţa unei baze înnăscute în raport cu constantele perceptuale este o idee carteziană pe care el o adoptă şi o aplică în mod constant. În acelaşi timp, accepţia kantiană nu-i este străină. Principiul său de lucru permanent, firul călăuzitor al concepţiei sale este relaţia strînsă dintre proprietăţile înnăscute ale spiritului şi trăsăturile structurilor lingvistice, convingerea că desfăşurarea limbajului natural este strîns legată de activitatea mentală.

Dar problema originii cunoaşterii nu poate fi pusă în afara raportului dintre planul raţional şi planul empiric, cu prioritate deci asupra ipotezei unei structuri înnăscute a spiritului, ipoteză de rezonanţă kantiană : „Ce structură iniţială trebuie să posede spiritul pentru a putea construi o astfel de gramatică pornind de la datele simţurilor ? Anumite condiţii empirice care trebuie să fie îndeplinite printr-o astfel de ipoteză asupra structurii înnăscute, oricare ar fi ea, sînt relativ clare.

---

[96] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1956, p. 73—74.

[97] *Idem*, p. 516.

Scanned with CamScanner

Astfel ea pare a fi o capacitate caracteristică speciei (umane) esențialmente independentă de inteligență; și noi putem stabili o destul de bună estimare a cantității de date necesare pentru ca sarcina să fie dusă la capăt“ [98].

Trăsăturile structurale comune tuturor limbilor constituie, în concepția lui Chomsky, *universalele lingvistice*. În timp ce, remarcă W. Stegmüller referindu-se la Chomsky, limbajele de pe întreaga noastră planetă diferă foarte mult în ceea ce privește structurile gramaticale de suprafață, aceste limbaje sînt întru totul asemănătoare în ceea ce privește structura gramaticală profundă [99].

De remarcat că putem alcătui o clasă N a gramaticilor care posedă trăsăturile structurale comune tuturor limbajelor umane, deci o gramatică în funcție de universalele lingvistice. Aportul datelor empirice în legătură cu formarea acestor universale lingvistice comportă o atenție specială. Chomsky neagă rolul experienței în învățarea și folosirea limbajului natural. El observă numai că filosofii, psihologii și lingviștii empiriști fac speculații prea primitive cu privire la limbaj, speculații care nu țin seama de contribuția hotărîtoare a facultăților mentale înnăscute și nu sînt în măsură să aprofundeze și să perfecționeze aparatul conceptual și teoretic.

„Numai prin pătrunderea mai adîncă în interrelațiile complicate dintre factorul empiric și factorul înnăscut vom ajunge la o *mai bună înțelegere a unicului și încă total misteriosului fenomen al limbajului uman și a modului în care el este învățat*“ [100]. Prin aceasta, precizează Stegmüller, nu trebuie să înțelegem că Chomsky recomandă reîntoarcerea la concepția carteziană și leibniziană asupra ideilor înnăscute. Căci ipoteza lui Chomsky este și o ipoteză empirică în măsura în care ea este supusă criteriilor de testabilitate empirică.

---

[98] N. Chomsky, *La langage et la pensée*, p. 116.
[99] W. Stegmüller, *Main currents in contemporary german, british and american philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht — Holland, 1969, p. 536.
[100] N. Chomsky, *Le langage et la pensée*, p. 137.

Scanned with CamScanner

4. DISCUȚII ACTUALE ASUPRA GRAMATICII FILOSOFICE RAȚIONALISTE

În lucrările unui simpozion în jurul *ineismului* lui Chomsky, apărute în 1967, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. III [101] Chomsky își exprimă succint tezele sale aprioriste. Obiecțiile lui H. Putnam și N. Goodman se situează pe pozițiile empirismului. În esență, Putnam argumentează că postularea universalelor lingvistice nu impune ipoteza ideilor înnăscute (the innateness hypothesis [102]). Cît privește facultățile mentale inerente limbajului, acestea sînt, în concepția lui Putnam, simple strategii înnăscute, rolul cunoașterii fiind, în acest sens, precumpănitor.

Replica la aceste intervenții în simpozionul despre ideile înnăscute este dată de Chomsky în cartea sa *Language and Mind*, (1968) apărută în limba franceză în 1970 sub titlul *Le langage et la pensée* pe care am menționat-o mai sus. Concepția sa asupra structurii înnăscute este suficient de comprehensivă și generoasă pentru a nu neglija rolul datelor empirice: „Noi putem postula o structură înnăscută care să fie suficient de bogată pentru a da socoteală de disparitatea dintre experiență și cunoaștere și de construirea gramaticilor generative empiric, justificate, în limitele date de timp și de accesul la fapte... Există, în alți termeni, o limită superioară și o limită inferioară a gradului și caracterului exact de complexitate a structurii mentale înnăscute pe care o putem postula“ [103].

Teza lui Putnam cu privire la „strategiile de vorbire generale și polivalente“ ține, desigur, de domeniul empiricului. Dar argumentarea lui nu este susținută, consideră Chomsky, și ipoteza rămîne neconvingătoare. Dacă cercetările ar dovedi că aceleași strategii de învățare „intervin în dezvoltarea competenței“ (a cunoașterii) în diferite domenii (printre care și limbajul) atunci am con-

---

[101] D. Reidel, Publishing Company, 1967, reprodus în *Symposium on innate ideas*; Noam Chomsky, *Recent contribution to the Theory of innate ideas*, în „Philosophy of Language“, edited by J. R. Searle, Oxford University Press, 1972, p. 121—129.

[102] Hilary Putnam, *The „innateness hypothesis“ and explanatory models in linguistic*, în „Philosophy of language“, p. 130—139.

[103] Noam Chomsky, *Le langage et la pensée*, p. 117.

Scanned with CamScanner

chide că există un singur substrat de natură empirică. În mod opus, dacă am descoperi că structurile înnăscute postulate diferă de la un caz la altul, singura concluzie care s-ar impune ar fi un model al spiritului cu o pluralitate de „facultăți" separate, corespunzătoare, în mod unic, pentru fiecare caz în parte. Or, nici una dintre aceste două concluzii nu-și poate găsi confirmarea în stadiul de astăzi al cercetărilor.

Convingerea lui Putnam este că „a invoca ineismul nu înseamnă decît a amîna problema fără a o rezolva" [104]. Pentru Chomsky, dimpotrivă: „A invoca o reprezentare înnăscută a gramaticii universale rezolvă problema învățării dacă este adevărat că aceasta este baza cunoașterii lingvistice, după cum este probabil" [105].

Raționalismul integral devenit profesiune de credință pentru N. Chomsky nu este exclusivist; așa cum am mai afirmat, locul cuvenit planului empiric al cunoașterii este cunoscut. „În cazul nostru, schematismul încredințat ca o proprietate înnăscută a dispoziției de însușire a limbajului determină forma cunoașterii (într-unul sau în mai multe sensuri tradiționale ale „formei"). Rolul experienței este numai de a da prilejul ca schematismul înnăscut să fie activat și apoi să fie diferențiat și specificat într-o manieră particulară" [106].

De altfel, concepția clasică empiristă cu privire la facultățile înnăscute este bine definită și precizată de către Chomsky în raport cu orientarea sa rațională. Înnăscute sînt deci, pentru empiriști: 1) anumite mecanisme elementare ale proceselor periferiale (sistemul receptor); 2) un anumit mecanism analitic sau principii inductive sau mecanisme de asociație. Primele elemente de experiență, chiar unele concepte și date ale cunoașterii sînt deci datorate unor principii și capacități inductive înnăscute. În domeniul însușirii limbajului se constată de asemenea că au existat multe încercări de speculație empiriste. Dar numai lingvistica structurală a încercat să abordeze în mod clar și matematic un ansamblu de procedee analitice inductive de segmentare și

[104] H. Putnam, *op. cit.*, p. 139.
[105] Noam Chomsky, *Le langage et la pensée*, p. 126.
[106] N. Chomsky, *Recent contributions to the theory of innate ideas*, p. 127.

Scanned with CamScanner

clasificare pe care le-am menționat în capitolul respectiv. Aceste procedee pot fi aplicate în scopul de a determina o gramatică.

Chomsky arată astfel că elementele prelucrate pot fi aplicate la structurile de suprafață. Ele nu pot contribui în nici un caz la funcțiile structurilor profunde și la elaborarea principiilor abstracte care generează aceste structuri.

N. Goodman își exprimă obiecțiile în forma unui dialog leibnizian [107]. El critică ineismul invocînd argumentele lui J. Locke. El reproșează, în același timp, neglijarea de către Chomsky a studierii sistemelor simbolice pre-lingvistice (gesturi, procese perceptuale) și este împotriva folosirii termenului de „idei înnăscute".

Chomsky răspunde obiecțiilor sprijinindu-se pe două argumente : a) Goodman dovedește o neînțelegere a aspectului istoric al problemei ideilor înnăscute ; b) el nu formulează în termeni clari problema naturii cunoașterii. Chomsky menționează că J. Locke, în teza sa cu privire la rolul decisiv al cunoașterii senzoriale, nu înlătură ci, dimpotrivă, sugerează existența unor predispoziții înnăscute ale intelectului. Pe de altă parte, raționaliștii înșiși, Descartes în primul rînd, recunoșteau că aparatul de idei și principii înnăscut nu poate intra în funcție fără acțiunea stimulatoare a sensibilității, a datelor perceptuale.

Teza lui Goodman referitoare la sistemele pre-lingvistice nu-l convinge pe Chomsky în legătură cu rolul lor în cunoașterea primei limbi. Aceste elemente rudimentare ale unui limbaj simbolic se referă cel mult la structurile de suprafață dar nu pot ajuta la formularea regulilor gramaticale și nu pot da seama de activitatea structurilor profunde ale limbajelor naturale, luate în toată complexitatea lor. Conceptul de limbaj este utilizat aici în mod metaforic. Proprietățile fundamentale ale limbajelor naturale nu apar la nivelul limbajelor simbolice. „Pentru a rezuma, conchide Chomsky, mi se pare că nici Goodman nici Putnam nu oferă o contraargumentare serioasă la propunerile (ipotezele) cu privire la structura mentală înnăscută care au fost avansate (în mod

[107] Nelson Goodman, *The epistemological argument*, în *Philosophy of Language*, edited by J. R. Searle, p. 140—144.

Scanned with CamScanner

experimental, bineînțeles, așa cum se cere în cazul ipotezelor empirice) sau sugerate ca abordare alternativă plauzibilă a problemei dobîndirii cunoașterii“ [108].

Chomsky întrevede, printr-un efort de prognoză, sarcini ale viitorului, care țin mai mult de domeniul *psihologiei cunoașterii*. Aceste sarcini sînt programate în mod realist, pe măsura posibilității de abordare a obiectivelor propuse și ele sînt îndreptate în sensul punerii de acord a datelor experimentale cu ansamblul relativ limitat al limbilor potențiale. Primul aspect este acela al descoperirii schemei înnăscute care caracterizează clasa de limbi potențiale referitoare la „esența“ limbajului uman. În acest sens, Chomsky consideră lingvistica un fel de ramură a psihologiei umane iar problema indicată este atît a gramaticii universale tradiționale cît și a teoriei lingvistice contemporane. Un alt aspect se referă la studii de detaliu cu privire la interacțiunea organism-mediu care condiționează funcționarea mecanismelor cognitive înnăscute în vederea elaborării unei gramatici generative complete. Teza generală a unei gramatici universale, ca un schematism înnăscut este valabilă numai ca primă afirmație. Urmează a fi eșalonate etape în care să fie studiate gramatici experimentale și să fie descoperite progresiv gramatici posibile conforme cu schema inițială. Un al treilea aspect privește problema compatibilității dintre o gramatică generativă și datele simțurilor, problemă ce urmează a fi supusă, la rîndul ei, studiului experimental.

Tezele lui Chomsky se sprijină pe convingerea în caracterul activ, creator, al limbajului natural și în legătura indisolubilă dintre structurile profunde ale limbajului și procesele mentale. Concepția lui Chomsky continuă să fie în plină evoluție și ea stă în atenția contemporanilor. Teoria sa asupra ineismului a fost criticată ca fiind speculativă. Quine îi opune concepția sa asupra semnificației empirice, necesară pentru a explica procesul de învățare a limbajului. Chomsky își consolidează însă argumentația, cu date de ordin biologic. La cel de-al 7-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofia Științei (Salzburg, 1983), Bengt-Olof Qvarnström semnalează confruntarea dintre cele două

[108] N. Chomsky, *Le Language et la pensée*, p. 127.

Scanned with CamScanner

poziții : semnificația empirică la Quine și ineismul la Chomsky.

Interpretînd mai larg, de altfel în spiritul lui Chomsky însuși, ineismul în sensul unor predispoziții și al unor structuri complexe, înnăscute, capabile de aprehensiune, Qvarnström se referă la cercetările lui Chomsky din ultimii ani, prin care el a reușit să-și consolideze argumentele. Rezultatele confirmă existența acestor structuri mentale și imposibilitatea de a învăța numai prin simpla experiență a simțurilor. Referindu-se la animale, Chomsky afirmă că „supraviețuirea ar fi imposibilă dacă învățarea în natură ar cere repetiția îndelungată caracteristică celor mai multe procedee de condiționare“ [109].

Qvarnström încearcă o apropiere a acestor două orientări propunînd soluția modelului ipotetico-deductiv ca model de învățare, implicat în mod virtual în ambele concepții. O învățare bazată exclusiv pe datele simțurilor, ca la Quine, nu este posibilă și ea nu este exprimată nici în termeni suficient de clari, nici în mod convingător. Copilul trebuie să fie înzestrat cu o abilitate înnăscută iar modelul său de învățare este analog cu elaborarea unei teorii științifice. „Mai degrabă în mod speculativ copilul, pe baza unor foarte puține date, construiește o teorie, o supune testării derivînd din ea predicții și o revizuiește dacă a făcut predicții false. Acest fel de teorie ipotetico-deductivă asupra învățării limbajului care a fost propusă în mod original de către Chomsky folosește conceptul de semnificație empirică în același fel ca toate teoriile ipotetico-deductive, întrucît propozițiile observaționale cu ajutorul cărora, în ultimă instanță, o astfel de teorie este testată, constituie prin definiție, semnificația ei empirică“ [110].

Autorul recunoaște că modelul ipotetico-deductiv nu a fost, în termeni expreși, formulat de Chomsky și colaboratorii săi. Ei se opun mecanismului behaviorist, strict experimental, preconizînd structurile înnăscute.

---

[109] B.-O. Qvarnström, *Indeterminacy and Empirical Meaning, Abstracts of the 7-th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Salzburg, July 11-th-16-th 1983, vol. II, p. 350.

[110] B.-O. Qvarnström, *op. cit.*, p. 351.

Scanned with CamScanner

Quine însuși își modifică poziția ajungînd la teza „indeterminării semnificației empirice" și la concluzia că nu ne putem baza, în elaborarea unei teorii, pe rezultatul observațional formulat într-o singură propoziție, ci pe ansamblul rezultatelor propozițiilor observaționale și pe propozițiile care le exprimă.

În cadrul aceluiași congres, P. Swiggers încearcă o clasificare a curentelor în epistemologia lingvisticii. Există — remarca el — trei orientări metateoretice (trei paradigme) în secolul XX : a) lingvistica istorică și comparativă (Meillet, Vendryes, Grammont, Fouché ș.a.) preocupată de probleme factuale : de etimologie, de evoluția elementelor și categoriilor gramaticale etc. Deși aplică un spirit de metodă diacronic și comparativist ei nu țin seama de factorii sociali în istoria limbajelor naturale și cultivă o concepție uniformă asupra lingvisticii, detașată de cadrul instituțional în care ea se desfășoară. Lingvistica este pentru ei o colecție de enunțuri bazate pe observația faptelor ; b) structuralismul lingvistic, preocupat de „științificitate" și prin renunțarea la procedee exclusiv descriptive (structuralismul american, structuralismul de la Praga, Școala de la Geneva, Martinet și colaboratorii săi). Ei se ocupă de fonologie și morfologie, de tehnici cu caracter științific, de spiritul de sistem. Este o orientare de interes precumpănitor metodologic ; c) gramatica generativă cultivă preocupările metateoretice abordînd proprietățile ideale ale unei teorii a gramaticii. Conceptul de „științific" se referă la modelul ipotetico-deductiv. Se continuă studii deductive relative la învățarea limbajului, dar nu în directă legătură cu încercările de formalizare care sînt făcute la un înalt nivel de abstracție [111].

Aceste încercări sînt îndreptate în sensul construirii unei teorii a gramaticii universale. Formulările abstracte au fost extinse, în ultimele lucrări ale lui Chomsky, de la nivelul structurilor profunde la nivelul *structurilor de suprafață* [112]. Abstracția are un rol primordial în sintaxă, atît în cadrul subsistemelor de reguli, cît și în

[111] P. Swiggers, *Some Reflection on the epistemology of linguistics*, Abstracts..., p. 366.

[112] N. Chomsky, *Lectures on Government and Binding*, Dordrecht, Foris Publications, 1981, apud P. Swiggers, *op. cit.*, p. 367.

Scanned with CamScanner

cadrul subsistemelor de principiu. Mai dificil este de aplicat acest aparat abstract la morfologia și fonologia generativă și în acest sens nu au fost obținute încă rezultate satisfăcătoare.

În aceeași perspectivă filosofică este privită lingvistica generativă în evoluția ei de către Francesco d'Introno și Augustin Martinez [113]. În lucrările sale de început Chomsky expunea teoria lingvistică sub forma unei gramatici generative, iar o gramatică era înțeleasă ca un sistem de reguli capabile să genereze propozițiile unui limbaj. Teoria lingvistică implică de asemenea procedee de selecționare a gramaticii unei limbi din mai multe gramatici posibile pentru această limbă. În lucrări recente Chomsky a redefinit teoria lingvistică în sensul unui sistem de principii și al unui ansamblu foarte limitat de reguli care descriu și explică nucleul gramaticilor limbajelor. Teoria lingvistică este un model al gramaticii universale (U.G.), o noțiune primitivă a cărei realitate nu este nici afirmată, nici negată. Această gramatică universală are scopul să explice și să definească un set de structuri lingvistice.

G. Drachman [114] subliniază fundamentul biologic al apriorismului lui Chomsky în cadrul gramaticii universale. O teorie asupra activității mentale este inclusă ca un modul al teoriei asupra datelor biologice și în consecință ca o facultate invariantă a limbajului. Deci o gramatică universală (U.G.) este un modul care interacționează cu alte module, ca de exemplu cele ale cunoașterii lumii sau ale pragmaticii. Ea se compune dintr-un sistem de reguli și un sistem de principii.

Sistemul de reguli cuprinde patru subsisteme : a) un lexicon ; b) reguli simple de formare a propozițiilor conținînd reprezentările configurationale ale funcțiilor gramaticale care trebuie asociate cu roluri tematice (ex. structurile profunde) ; c) o singură regulă de transformare care asociază o structură de suprafață cu fiecare structură profundă ; d) reguli de interpretare care conțin formele logice (L.F.) și formele fonologice (P.F.).

---

[113] Francesco d'Introno, Augustin Martinez, *Linguistic Theory and Grammar*, Abstracts..., p. 289.

[114] G. Drachman, *The Empirical Status of the Theory of the Mind. Exemple : Generative, Grammer*, Abstracts..., p. 274. Drachman se referă la lucrarea lui Chomsky : *Some concepts and consequence of the theory of government and binding*, 1982.

Scanned with CamScanner

Regulile de formare și interpretare sînt determinate de *sistemul de principii*. Acesta conține : a) o teorie ierarhică asupra categoriilor care determină regulile de formare ; b) principii determinînd „constituenții de mișcare“ (move constituent) ; c) alte determinări asupra propozițiilor de suprafață impuse de teoria legăturii (theory of binding), teoria dirijării (theory of government) și teoria Theta (Theta theory), care garantează relațiile dintre argumente și rolurile tematice îndeplinite de ele în cadrul formelor logice (L.F.) [115].

G. Drachman trece în revistă cercetări recente efectuate în cadrul orientării generativiste de către M. Miller, Y. Otsu, J. J. Katz, S. L. Tavakolian ș.a.

Chomsky și colaboratorii săi subliniază, în lucrările lor recente, noi aspecte ale complexității raporturilor dintre structurile profunde și structurile de suprafață și îmbină în mod armonios teza raționalistă asupra naturii gramaticii generative cu aceea a conținutului ei empiric și a metodelor experimentale de studiu.

Gramatica universală se dovedește a juca un rol din ce în ce mai însemnat în ansamblul problemelor teoretice ale lingvisticii și în filosofia limbajului, punînd în lumină teza rolului creator al limbajului natural.

[115] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

V. HERMENEUTICA ȘI TEORIA COMUNICĂRII

1. ORIZONTUL LOGICO-LINGVISTIC ȘI UMANIST AL TEORIEI COMUNICĂRII

Vom încerca, în cele ce urmează, să aducem pe planul gîndirii filosofice, mai precis al filosofiei limbajului, în perspectiva noii orientări hermeneutice, mult dezbătuta problemă interdisciplinară a *comunicării*.

Cercetări moderne abordează această problemă atît din punctul de vedere al unor științe ale naturii — biologia, neurofiziologia animală și umană —, cît și al unor științe aplicate — medicina, neurologia, psihiatria —, sau al unor discipline de graniță ca biosociologia și, în sfîrșit, al unor discipline umane — sociologia, psihologia socială, psihologia umană, psiholingvistica, filologia, pedagogia.

La acestea se adaugă discipline filosofice precum: retorica, logica, filosofia culturii, filosofia politică și filosofia limbajului. De menționat contribuția specifică secolului XX la problemele pragmatice ale comunicării constituită în grupul de științe publicistice „Journal research" *(Publizistikwissenschaften)* precum și la o întreagă literatură legată de comunicarea de masă. Cibernetica și teoria informației, care au marcat prima jumătate a secolului nostru, au și ele un aport la *teoria generală a comunicării*.

Drept rezultat al acestei multitudini de contribuții asistăm la constituirea unei teorii sau chiar a unei științe a comunicării. Klaus Merten, în cartea sa *Kommunikation* [1] ne prezintă un tablou cuprinzînd 160 de definiții referitoare la diverse caracteristici ale acestui atît de complex fenomen. Transmiterea de informație de la un

---

[1] Klaus Merten, *Kommunikation. Eine Begriffs und Prozessanalyse. Studien zur Sozialwissenschaft,* Weltdeutscher Verlag, 1977.

Scanned with CamScanner

individ la altul sau de la un grup social la altul pare să constituie nucleul — punctul comun al majorității acestor definiții de orientare predominant behavioristă. Cel mai mult citat — și devenit clasic — este însă postulatul, mai degrabă, decît definiția lui John Dewey, care, în 1916. afirma : „Societatea nu numai că persistă prin transmitere și prin comunicare, ci se poate spune mai corect că ea există *în* transmitere și *în* comunicare“ [2].

Deschizînd o perspectivă istorică și adoptînd o accepție larg culturală, acest postulat se apropie de sensul hermeneutic al conceptului de comunicare.

Accepția atribuită de Ch. Morris pune accentul pe folosirea semnelor în scopul stabilirii unei comunități de semnificație [3]. Există definiții care relevă însemnătatea schimbului de idei și opinii sau a înțelegerii prin semne, vorbire și scris. *Înțelegere, interpretare, comunicare,* iată o triadă care constituie în același timp obiect de preocupare al hermeneuticii. Nikolas Luhman, în cartea elaborată împreună cu Jürgen Habermas [4], consideră drept esență a comunicării o *structură fundamentală de sens* stabilită în decursul *istoriei.* Posibilitatea transmiterii culturale rămîne una din principalele funcții ale procesului de comunicare.

Dintre cele patru orizonturi ale hermeneuticii clasice preluate de filosofia contemporană — a) orizontul metodologic (comprehensiunea ca metodă specifică științelor omului), b) orizontul epistemologic (psihologia descriptivă și analitică a cunoașterii), c) orizontul istoric (tradiție și istoricitate), d) orizontul logico-lingvistic (comunicare, text, lectură, interpretare) — vom alege ca obiect de studiu pe cel din urmă, strîns legat de valorificarea limbajului natural, cu mențiunea că asupra celorlalte aspecte ne-am ocupat în lucrări anterioare referitoare la logica istoriei sau la logica științelor umane în general.

---

[2] John Dewey, *Democraty and Education,* London, New York, The MacMillan Company, 1922, p. 3.

[3] Ch. Morris, *Signs, Language and Behavior,* New York, Prentince Hall, 1946, p. 118.

[4] J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung,* Surkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 43, apud K. Merten, *op. cit.,* p. 203.

Scanned with CamScanner

„Un limbaj, spune R. Blanché, se prezintă sub trei forme. Această distincție pe care o putem face să ajungă încă la Aristotel și chiar la Platon, a fost în mod expres enunțată de Boetius și ea este preferată în mod cu totul general de către medievali : alături de limbajul vorbit și de limbajul scris, trebuie să ținem seama de limbajul tăcut pe care sufletul îl poartă cu el însuși“ [5].

Text-interpretare (relativ la limbajul scris) ; dialog-comunicare (relativ la limbajul vorbit) ; structuri antejudicative (relativ la limbajul interior, în sens platonician = dianoia, gîndire discursivă distinctă de cea intuitivă) iată concepte și cupluri de concepte care se cer elucidate. Ele preocupă nu numai pe reprezentanții hermeneuticii contemporane — H. G. Gadamer, J. Habermas, P. Ricoeur —, ci sînt supuse unor abordări comparatiste, uneori surprinzătoare, în cadrul unor confruntări între diferite domenii și curente ale filosofiei contemporane, ca de exemplu între filosofia științelor umane și filosofia analitică [6].

Lucrarea citată își propune : a) o tematizare a hermeneuticii ca metodă specificiă a domeniului științelor umane (ale spiritului) prin intermediul reprezentanților orientării analitice ; b) aspecte implicite (hermeneutice) ale noii teorii analitice, c) tema implicării istorice în logica științei. Ipoteza de lucru a fost sugerată, după mărturisirile autoarei, de deschiderile psihologice și sociologice pe care lucrarea lui Th. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice,* le-a inițiat.

Deși se referă la filosofia analitică, autoarea cuprinde sub acest termen orientarea neopozitivistă și postpozitivistă în genere și mai puțin pe reprezentanții filosofiei limbajului natural. Sînt operate însă unele distincții prețioase și sînt făcute bogate referiri la filosofia germană contemporană care, respectînd tradiția diltheyană, se arată în același timp interesată de empirismul logic, fie asimilîndu-l, fie criticîndu-l.

---

[5] R. Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell,* Paris, Armand Colin, 1979, p. 137—138.

[6] Yvonne Baumgardt-Thomé, *Das Problem der Geisteswissenschaften in der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Unter besonderer Berücksichtigung der Rekonstruktion der Hermeneutik,* Verlag Anton Hain-Meisenheim am Glan, 1978.

Scanned with CamScanner

Y. Baumgardt Thomé nu tratează pe larg, ci numai menționează unele trăsături ale hermeneuticii sub aspectul ei de *critică a limbajului.*

Tema limbajului tăcut amintește *gramatica profundă* din concepția lui Wittgenstein și stratul semantic al *structurilor profunde,* în viziunea lui Chomsky. Quine vorbește de asemenea, de „limbaj prealabil" după cum Popper se referă la „cunoașterea prealabilă". Aceste abordări scrutează substratul gîndirii, premisele limbajului, accepția lui de structură ante-judicativă (die Vorursteilsstruktur der Sprache).

Sînt postulate astfel nu numai deslușirile propriei gîndiri, înțelegerea propriei ființe (Selbstverständlichkeit), ci și elemente care aparțin relațiilor dintre tradiție, limbă și gîndire. Nu este vorba să ne eliberăm de prejudecăți, în sensul concret și peiorativ al cuvîntului, ci să ne înțelegem pe noi înșine, situîndu-ne în raport cu tradiția, cu structurile lingvistice, cu normele, axiomele, maximele, cu cercul de probleme culturale și sociale în care trăim.

Cum vede Dilthey rolul limbajului în această străduință continuă a spiritului uman de a căuta să se înțeleagă pe sine însuși în cadrul fiecărei epoci și fiecărei culturi, de a aborda enigma vieții și semnificația de fond a realității ? În *Die Enstehung und die Entwicklung der Hermeneutik* (1900) Dilthey ne recomandă să învățăm cum trebuie să citim și să interpretăm un text sau o operă de artă. Esența interpretării constă în a transporta, ca în cazul unui experiment, o realitate trăită de noi, într-un mediu istoric ; este capacitatea de a „introduce în noi înșine viața altuia". Imaginația joacă un rol precumpănitor ; ea ne dă posibilitatea de a re-crea și a re-trăi experiența umanității, prin recunoașterea și asimilarea unor semne : „Noi vedem că un ansamblu este cunoscut în acest mod cu ajutorul diferitelor semne determinate, cu totul relativ și într-o colaborare constantă a întregii cunoașteri gramaticale, logice și istorice pe care o posedăm" [7].

[7] W. Dilthey, *Die Entstehung und die Entwicklung der Hermeneutik* (1900) în *Gesammelte Schriften* (9 volume), Berlin, 1914—1933, vol. 5, p. 331, apud Thomas Langan, *German Philo-*

Scanned with CamScanner

Această hermeneutică este rădăcina tuturor științelor umane, după opinia lui Dilthey. Ea pregătește drumul fenomenologiei lui Husserl, Scheler și Heidegger, substituind ontologiei tradiționale o filosofie a omului ca ființă istorică și sugerînd generației următoare să regîndească problema ființei în termenii *istoricității ființei umane*. Dilthey subsumează conceptului de științe ale omului (Geisteswissenschaften) „totalul științelor care au drept obiect realitatea istorico-socială“ [8]. Domeniului științelor umane îi aparțin atît disciplinele care se dedică „interpretării lumii prin limbă, mit, artă, religie, filosofie și știință“, cît și cele care cercetează „ordinele vieții în stat, societate, drept, obiceiuri, educație, economie, tehnică“ [9].

Problema distincției dintre științele naturii și științele omului este esențială, fiind mult discutată azi, dar aci ne vom rezuma la specificul cunoașterii în domeniul *uman* prin *studiul limbii*.

Y. Baumgardt-Thomé surprinde punctul principal de tensiune al confruntării între hermeneutică și filosofia analitică. Triada „eveniment“, „expresie“, „înțelegere“ fundamentează hermeneutica în accepția de doctrină a artei *(Kunstlehre)* prin înțelegerea unor manifestări de viață fixate în scris, în termenii lui Dilthey ; înțelegerea „unor contexte cu sens“. Acesta este procedeul fundamental și teoria specifică științelor omului în contrast cu explicația cauzal analitică a științelor naturii. Criticînd specificul cunoașterii în științele umane, filosofia analitică sfîrșește prin a o asimila, tematizînd-o, încercînd să o reinterpreteze prin însușirea unor elemente și prin respingerea altora.

Limba are însușirea de a stabili, în cadrul unei colectivități, o relație dintre semn și idee, între cuvînt și lucru, între act și intenție. Preluînd termenul de intenționalitate de la Husserl, Dilthey îl va adopta în sensul de atitudine. Se stabilește astfel un fond comun de idei, un cadru, un univers specific. Trecerea de la un

---

sophy, în *Recent philosophy. Hegel to Present*, Etienne Gilson, Thomas Langan, Armand Maurer (eds.), Random Hose, New York, 1966, p. 97.

[8] *Ibidem*, W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1833, apud Yvonne Baumgardt-Thomé, *op. cit.*, p. 17.

[9] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

semn la un lucru semnificat este o operație realizată de către comprehensiune. Cum se rezolvă problema logică a comprehensiunii ? — se întreabă Raymond Aron. „Logic, există un raționament prin analogie : dat fiind că într-un mare număr de cazuri un anumit cuvînt sau o anumită frază semnifică un anumit lucru ele trebuie să aibă aceeași semnificație în cazul de față“ [10].

R. Aron urmărește procesul complexificării acestui tip elementar și caracteristic de analogie, care ajunge la forme superioare de comprehensiune, printr-o inducție de tip particular pe care el o numește „inducție de structură“, asemănătoare cu cea folosită de Kepler atunci cînd determină, pe baza observării astrelor, legea mișcării lor și forma ansamblului lor. Este numai o comparație ocazională căci în domeniul uman dificultățile sînt mult mai acute. Nu putem înțelege un gest, un semn, un act al unei persoane, fără a o cunoaște în totalitatea ei, conchizînd de la un număr de cazuri particulare la o structură de ansamblu. Comprehensiunea se sprijină pe identitatea naturii umane, păstrînd, în același timp, interesul pentru concret, pentru evenimentul trăit.

Dilthey — susține R. Aron — nu a fost un logician. Dar el a explorat straturile gîndirii ante-judicative bazate în mare parte pe intuiție, acordînd logicii implicații psihologice : „La origine, gîndirea tăcută, anterioară limbajului, elucidează datele primitive. Gîndirea discursivă, legată de limbaj, nu este nici ea decît elucidare și nu creație. Relațiile sînt imanente intuiției. Există un fel de reciprocitate între intuiție și concept, intuiția avînd nevoie de concept pentru a deveni clară și, în schimb, conceptul neluîndu-și semnificația decît în și prin intuiție... Să adăugăm, în fine, că progresul cunoașterii, în ansamblul său, este descris, în această logică nouă, în termeni psihologici ; el este faptul unei exigențe încercate de spirit de a epuiza cunoașterea datului, de a-l face total clar“ [11].

Dilthey pune într-un mod propriu problema interferențelor dintre limbajul interior, tăcut, limbajul scris și limbajul vorbit, readucînd-o în discuția filosofiei con-

[10] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*. Essai sur une théorie allemande de l'histoire, Paris, Vrin, 1969, p. 83.
[11] *Idem*, p. 296.

Scanned with CamScanner

temporane, în lumina raporturilor acestor trei ipostaze ale limbajului, atît cu *intuiția* cît și cu *gîndirea discursivă*.

În ipoteza în care filosofia ar fi plasată între judecată și antejudecată, înțeleasă ca sprijinindu-se pe structuri ante-judicative care presupun înțelegerea propriei persoane, se impune exigența elaborării unei logici adecvate, a unei „logici hermeneutice", cum este cazul lucrării lui Hans Lipps *Untersuchungen zu einer hermeneutischer Logik* (Frankfurt, 1968).

Jankowitz privește această exigență pe baza distincției kantiene dintre „lucru în sine" și „fenomen". Filosofia nu poate fi privită numai ca o disciplină cu metodă asemănătoare și tinzînd a fi din ce în ce mai apropiată de metodele de cercetare aparținînd științelor naturii, ci ea are un domeniu propriu al reflexiei asupra esenței și posibilităților de cunoaștere a naturii umane. Amintind scepticismul lui Wittgenstein din *Über Gewissheit,* momentul în care îndoiala oscilează între certitudine și incertitudine, între judecată și ante-judecată, între vis și realitate, Jankowitz precizează că prin aceasta și în acest punct este postulată reducerea judecății la ante-judecată. „Nu trebuie oare ca eu, pe undeva (irgendvo), să încep să visez?" (atunci cînd pun problema certitudinii gîndurilor mele) — se întreabă Wittgenstein. Acel „undeva" se plasează înăuntrul unei tradiții formată din antejudecăți acumulate prin practica limbajului și nu în afara cadrului istoric *(Geschichtlichen)* (§ 150).

Problema îndoielii, a scepticismului inițial aparține sectorului limbajului interior ; ea nu este de la început un act de comunicare. Dar chiar și limbajul, devenit dialog, se sprijină, la rîndul său, pe elemente a priori. Conceptul de a priori al comunicării *Kommunikations-apriori* ca fundament al funcțiilor și motodologiei științelor umane este dezvoltat de K. O. Apel [12].

Desfășurarea comunicării bazată pe înțelegerea sensului *(Sinnverständnis)* este obiectul, prin excelență, al fluențelor umane și el aparține în primul rînd filologiei ca *știință umană propriu-zis hermeneutică*. Interesul prac-

[12] K. O. Apel, *Das Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften,* în *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften-Konzeptionen,* apud Y. Baumgardt-Thomé, *op. cit.,* p. 52.

Scanned with CamScanner

tic care stă la bază este *înțelegerea intrasubiectivă a semnificațiilor.*

J. Habermas numește această condiție de comunicare teoria consensului adevărului *(Konsensustheorie der Wahrheit)*; ea trebuie să ducă la o sinteză comunicativă a interpretării, într-un discurs rațional care tinde către o cunoaștere completă a posibilităților de comunicare, către o *competență comunicativă* [13].

Aspectul primordial de înțelegere prin dialog sau de înțelegere prin interpretare a textului scris dobîndește azi o accepție mai tehnică, mai apropiată de metodele științelor naturii. Se impune o „tehnologizare" și „naturalizare" a hermeneuticii, în sensul efectuării unei jonc-țiuni între explicare și înțelegere. Hermeneutica, în concepția lui H. Albert devine o „tehnologie a înțelegerii tălmăcirii textelor [14].

Albert caracterizează interpretarea textelor ca pe o examinare foarte riguroasă a ipotezelor în funcție și de valoare de adecvație în raport cu sensul autentic. Această tehnologie a înțelegerii textelor se apropie de o teorie explicativă „proprie științelor naturii". Albert contestă însă subordonarea hermeneuticii față de metodele programului științelor naturii, ea fiind o cunoaștere specifică științelor umane și deci modelul de interpretare a textelor nu poate fi model al cunoașterii în genere [15].

În acest sens îl urmează pe Gadamer, care susține că hermeneutica nu este o metodă științifică în măsură să concureze cu gîndirea științifică sau să i se suprapună ei [16].

---

[13] J. Habermans, *Vorbereitende Bemerkungen zu eines Theorie der Kommunikativen Kompetenz*, în J. Habermans/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung*, Frankfurt a. Main. 1971/1974, p. 124, 134, apud Y. Baumgardt-Thomé, *op. cit.*, p. 61.

[14] H. Albert, *Aspekte eines modernen Kritizismus*, în *Soziologie zwischen Theorie und Empirie*, apud Y. Baumgardt-Thomé, *op. cit.*, p. 61.

[15] H. Albert, *Der Kritizismus und seine Kritiker*, Nachw. z. 3 Aufl. des *Traktats über Kritische Vernunft*, Tübingen, 1975, 6. p. 206, apud Y. Baumgardt-Thomé, *op. cit.*, p. 74.

[16] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzuge einers Philosophischen Hermeneutik*, 3 Aufl., Tübingen, 1973, p. 477, apud Y. Baumgardt-Thomé, *op. cit.*, p. 77—78, n. 7.

Scanned with CamScanner

În introducerea la *Wahrheit und Methode*, Gadamer declară că problema comprehensiunii nu va fi discutată ca procedeu al ştiinţelor spiritului, ci în sens ontologic, ca structură de bază a existenţei umane *(Dasein)*. Principala neînţelegere dintre filosofia analitică şi orientarea hermeneutică rezultă — după Gadamer — din premisa că filosofia hermeneutică stabileşte un statut separat pentru ştiinţele umane.

Problema studiului limbii, a unei logici a filologiei a preocupat şi orientarea hermeneutică şi orientarea analitică. Dar rezultatele au fost surprinzătoare. Deziderатul unei logici a filologiei necesară pentru studiul ştiinţelor umane pe baza adîncirii fenomenului lingvistic, deziderat manifestat în cadrul hermeneuticii [17] nu a fost adus la îndeplinire. În schimb, o modernă *Logică a interpretării* [18] elaborată de H. Göttner se sprijină pe datele filosofiei analitice, subapreciind elementele aduse de hermeneutică în metoda interpretării : „Hermeneutica nu predă în principal nici o metodă şi ea nu este o metodologie“ [19].

Odată cu această respingere a contribuţiei hermeneuticii, Göttner nu face decît să aplice în mod exclusiv tehnicile analitice la studiul operelor literare.

2. LIMBAJ VORBIT. LIMBAJ SCRIS. LIMBAJ INTERIOR

Specificul limbajului scris pune, în gnoseologie, probleme istorice de o mare fineţe şi adîncime. Scriitura se află la originea mentalităţii civilizate. Oamenii au înscris mai întîi semne care intenţionau să transmită idei. Numai de-a lungul timpului omul a luat cunoştinţă de

[17] J. v. Kempski, *Die Logik des Geisteswissenschaften und die Geschichte*, în „Studium Generale“, 11 (1958), p. 193—204, apud Y. Baumgardt-Thomé, *op. cit.*, p. 76.

[18] H. Göttner, *Logik der Interpretation. Analyse einer litteraturwissenschaftlichen Methodik unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik*, München, 973, p. 175, apud Y. Baumgardt-Thomé, *op. cit.*, p. 76.

[19] *Idem*, p. 175.

Scanned with CamScanner

valoarea rațională a semnelor. Mai sînt și astăzi primitivi care identifică total imaginea cu obiectul. Interpretarea lor este mistică. În lucrarea sa devenită clasică, *Limbajul*, J. Vendryes observă : „Lumea exterioară este constituită în ochii lui de o înlănțuire de fenomene înzestrate cu proprietăți oculte și ale căror raporturi reciproce nu sînt supuse principiului contradicției. Propria sa activitate este ca și angajată în țesătura lumii exterioare. El nu îndeplinește nici un act care să nu aibă o repercusiune în universul vizibil și invizibil. Ceea ce noi numim superstiție, care constă în a da un sens mistic acțiunilor celor mai banale, a stabili o relație ascunsă între evenimentele cele mai diferite este starea de spirit obișnuită a sălbaticului. Această stare de spirit este de o extremă însemnătate cînd este vorba de folosirea semnelor“ [20].

Rudimente de gîndire non-abstractă, lipsa principiilor logice fundamentale, valoarea expresivă a semnelor sînt aspecte elocvente ale specificului trecerii de la exprimarea prin semne și imagini concrete, globale, la scrierea supusă unor reguli gramaticale. Limbajul semnelor, protolimbajul scris este supus aceloraşi restricții ca și limbajul vorbit. Acte reflexe și motive estetice stau la baza creării acestor semne și imagini. Scriitura omului primitiv nu se bazează în nici un caz pe principii raționale. Semnele și imaginile sînt plurivalente, capabile de multiple interpretări. Numai treptat, semnul a fost detașat de reprezentările subiective și mistice, subordonat reprezentărilor obiective și raționale și în cele din urmă înlocuit cu acestea. Originea caracterului rațional al semnelor a fost găsită în înscrierile mnemonice și în acele de proprietate de care primitivii se serveau pentru recunoașterea unui obiect, a unui traseu sau a unui drum care a mai fost străbătut [21].

Scrierea propriu-zisă a început odată cu momentul în care semnul a fost considerat ca o reprezentare obiectivă. Limbajul emblematic de pe morminte sau monumente are, de cele mai multe ori, un sens alegoric ;

[20] J. Vendryes, *Le Langage, Introduction lingvistique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1939, p. 368—369.
[21] *Idem*. p. 371.

Scanned with CamScanner

sînt imagini care vorbesc, inscripții figurative care stau la baza unei scrieri ideografice de la care se originează toate sistemele de scriere ale umanității. Fiecărui obiect sau fiecărui mesaj îi corespunde un semn. „Ideografia, reprezentînd idei și niciodată sunete are același avantaj ca și un cod de semnale, anume de a suprima intermediarul vorbirii, de a reproduce nu limba vorbită, ci limba gîndită“ [22].

Rezultatul nu este eficient, căci în ideografie semnele au un caracter convențional; un cod de semnale se aplică la un grup de noțiuni cu caracter tehnic, vizînd un anumit scop; el nu poate fi generalizat. Noțiunile abstracte nu pot fi traduse ideografic; ideografia nu se sprijină pe o gramatică. Apoi, treptat, o evoluție naturală a determinat ideograma să devină fonogramă. Primul stadiu a fost al *silabismului*, următorul al *alfabetismului*. Alfabetul grec, perfecționat de ionieni, s-a răspîndit apoi în Europa. „Scrierea alfabetică, ultimul stadiu al evoluției scrierii, s-a răspîndit în Europa începînd cu epoca creștină, datorită grecilor și romanilor. O cauză istorică explică acest eveniment, anume propagarea creștinismului.“ [23]

Scrierea este în general mai angajată, mai prelucrată și nu coincide întotdeauna cu limba vorbită. Tradiția stabilește o opoziție între aceste două feluri de limbaj. Un text scris nu este întotdeauna o reprezentare exactă a vorbirii. Limbajul scris are reguli de întrebuințare mult mai stricte și bine stabilite. „Limba scrisă este expresia cea mai caracteristică a limbilor comune. Iar limba comună este, prin definiție, în conflict cu limba vorbită; aceasta, cedînd acțiunilor individuale, tinde fără încetare să îndepărteze norma ideală pe care o reprezintă limba comună“ [24].

Multe dezacorduri apar pe terenul de discuție al ortografiei. Am văzut deci că între limbajul scris, vorbit, auzit sau gîndit (interior) există o strînsă legătură dar și confruntări. Limbajul scris este mai apropiat de limbajul tăcut, limbajul vorbit, de cel auzit. Dar, conchide Vendryes, în activitatea lingvistică a unui om civilizat,

[22] *Idem*, p. 375.
[23] *Idem*, p. 384.
[24] *Idem*, p. 389.

Scanned with CamScanner

normal, toate formele de limbaj sînt în joc în același timp [25].

Limbajul vorbit este mai suplu, mai mobil, în continuă evoluție; limba scrisă este prin definiție conservatoare; ea este supusă regulilor stricte gramaticale, dar, în același timp, tinde și a deveni o limbă ideală, o limbă model. Echilibrul dintre limba vorbită și limba scrisă, influența lor reciprocă este în funcție de gradul de cultură a unui popor. „Evoluția lingvistică este în strînsă dependență de circumstanțele istorice; există, între evoluția lingvistică și condițiile sociale în care evoluează o limbă, un raport evident. Dezvoltarea societății antrenează limbajul pe o cale determinată. Am fi deci în drept să căutăm dacă nu există în istorie limbi care sînt ca un fel de reflex al istoriei civilizațiilor" [26].

Limbajul nu este o entitate ideală, el nu există independent de cei care îl vorbesc. Evoluția limbilor este un aspect al evoluției societăților.

Limbajul, organism viu, determinat istoric, social și cultural este, în același timp, obiect și instrument al hermeneuticii. Există o înțelegere mutuală a indivizilor în societate.

3. HERMENEUTICA DESPRE COMUNICARE ȘI ACȚIUNE SOCIALĂ

Gîndirea umană strîns legată de acțiune devine socială atunci cînd este mediată prin limbaj. Wittgenstein subliniază aceste aspecte în teoria sa asupra jocurilor de limbaj și a limbajului ca formă de viață socială.

Atît această teorie cît și teza lui Chomsky cu privire la principiile înnăscute ale folosirii limbajului au fost criticate de către J. Habermas pentru caracterul îngust al conceptului de motivație care permite înțelegerea interpretativă a acțiunii dar nu justifică și explicarea ei cauzală.

Conform acestor metodologii, înțelegerea unei acțiuni formulată într-o anumită expresie lingvistică este doar

---

[25] *Idem*, p. 400.
[26] *Idem*, p. 412—413.

Scanned with CamScanner

înțelegerea unei semnificații intenționale, în sens subiectiv [27].

Aceeași critică este adusă de către Habermas, din perspectiva *conceptului social de acțiune*, și hermeneuticii filosofice, care, după el, se referă numai la aspectul subiectiv al interpretării. O analiză a acțiunii, în funcție de expresiile lingvistice, trebuie să depășească nivelul semnificației subiective. Dar este greu — remarcă Guttorm Floïstad — să se constate regulile lingvistice sau principiile gramaticale care pot genera semnificații neintenționale.

Pe de altă parte, acțiunea, practica și întrebuințarea lingvistică sînt supuse schimbării; aceste transformări istorice nu fac pur și simpul să se schimbe propozițiile, ci implică schimbări în principiile și regulile gramaticale. Or, lingvistica generativă care pune accentul pe structurile profunde, înnăscute nu poate explica aceste schimbări. Ele nu-și găsesc justificarea în caracterul formal al teoriei lingvistice.

Schimbările în modurile de vorbire, în „climatul filosofic" nu pot fi explicate în termenii unor principii generale. Disciplina care își propune să se ocupe cu această substanță a dezvoltării istorice este *hermeneutica*. Preocuparea ei vizează conținutul actual al procesului de *cultură*. Însă ea face aceasta sprijinindu-se pe abilitatea de a oferi procedee metodologice aplicabile intersubiectiv și empiric.

Hermeneutica lui Habermas este situată în orizontul practicii sociale. În concepția lui, o teorie socială a cunoașterii utilizează pentru studiul științelor sociale atît explicația cît și interpretarea, metode originate în contribuțiile lui Peirce, pe de o parte, și Dilthey, pe de altă parte.

Categoria fundamentală, în viziunea lui Habermas, este categoria de interes. Există trei tipuri de interes: a) *interesul tehnic*, care privește relațiile individuale ale omului cu natura; b) *interesul social*, care subtinde *comunicarea*, ansamblu de relații între indivizi în cadrul

---

[27] Jurgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaft, Philosophische Rundschau*, Beiheft 5 J.C.B. (Paul Siebeck), Tübingen, 1967, p. 182, apud Guttorm Floïstad, *Social Concepts of action*, II, *Notes on Habermas proposal for a social theory of knowledge*, „Inquiry", 1—2, 1970, p. 191.

Scanned with CamScanner

practicii sociale ; c) epistemologia lui Habermas este o critică a neutralității axiologice a științelor (teză prezentă la Popper prin stabilirea dualității *a ști* și a *cunoaște*) care pune în lumină categoria de interes, care îndrumă cunoașterea *(erkenntnisleitendes Interesse)*.

Există deci un sens mai larg al *comunicării* la Habermas, care depășește cadrul *lingvistic*, vizînd accepția de practică socială în genere. Orice acțiune cuprinde o cunoaștere și, în consecință, necesită folosirea limbajului în așa fel încît să asigure caracterul practic al acțiunii.

Dar Habermas semnalează clar unele impedimente în acest sens : caracterul practic al limbajului nu poate fi explicat în mod instrumental, în termeni de cauză și efect și invers, utilizarea unui instrument nu poate fi explicată practic în termeni de folosire a limbajului.

Teoria critică preconizată de Habermas în lumina unei hermeneutici extinse și cu accentul pe coordonata socială are drept obiect oamenii ca producători ai totalității de forme pe care le îmbracă viața în istoria socială. Teoriile numite de el „tradiționale", dar vizînd pe cele de tendință neopozitivistă, sînt desprinse de contextul vieții sociale în care au fost elaborate : teoria critică denunță mitul neutralității axiologice a științei punînd în centrul ei *omul* [28].

Conceptul de interes care îndrumă cunoașterea, preconizat de Habermas, nu se referă numai la tendința de autoconservare a speciei umane în sens naturalist ; *știința* nu este îndreptată numai spre studiul și ameliorarea vieții biologice umane, ci ea are și o pronunțată *vocație culturală*. „La nivelul uman, reproducerea vieții este *cultural* determinată de către *munca* de producție și de *comunicarea* intersubiectivă prin limbaj." [29]

Cele trei tipuri de interes stabilite de Habermas comandă auto-rectificarea cunoștințelor noastre în viața socială : munca *tehnică*, procesul de *comunicare* intersubiectivă prin limbaj și emanciparea în raport cu formele de dominare, datorită *auto-reflexiei*. Acesta este un element care definește concepția lui Habermas despre

---

[28] J. F. Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 241.

[29] *Idem*, p. 242.

Scanned with CamScanner

limbaj deoarece prin interacțiunea lingvistică individul ia cunoștință de raporturile sale cu societatea în care e integrat. Procesul nu este subiectiv; autoreflexia se deosebește de introspecție — menționează Habermas — avînd un sens practic de integrare a individului în viața socială.

Prin *activitate comunicațională*, Habermas înțelege „o interacțiune mediatiatizată prin simboluri, conformîndu-se în mod obligatoriu normelor în vigoare, norme care definesc predispoziția de comportament reciproc și trebuie să fie în mod necesar înțelese și recunoscute cel puțin de către doi subiecți“ [30].

De notat că hermeneutica lui Habermas este o *hermeneutică a acțiunii*, că prin conceptul de *tehnică* el înțelege fenomenul foarte cuprinzător al controlului sistematic instituțional asupra științei. Stabilirea unei *structuri de anticipație* căreia trebuie să i se subordoneze dezvoltarea științei este în strînsă legătură cu precomprehensiunea sau comprehensiunea prealabilă, cu examenul critic al obiectului, cu studiul multiplelor conjecturi față de o situație problematică și cu rezolvarea ei în interesul subiectului.

Pentru Habermas, interpretarea unui text modifică percepția, convingerea subiectului. Autoreflecția care stă la baza emanicpării, a dezvoltării culturale a subiectului, determină modificarea cititorului sau vorbitorului în raportul său dialectic cu alteritatea textului, în lectură, sau a interlocutorului, în dialog.

Habermas este un continuator al lui Gadamer: a înțelege un text sau a reconstitui o situație istorică este un proces dialectic în care obiectul care trebuie interpretat este înțeles cu condiția ca interpretul să se înțeleagă pe sine însuși în raport cu obiectul. „Lumea unui sens fixat prin tradiție nu devine accesibilă interpretului decît dacă propria sa lume se luminează în același timp cu el. A înțelege înseamnă a stabili o comunicare între două lumi; cel care înțelege ținta reală a ceea ce este fixat prin tradiție, aplicînd această tradiție lui însuși și situației sale“ [31].

---

[30] H. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, 1973, p. 22, apud J. F. Malherbe, *op. cit.*, p. 243.
[31] *Idem*, p. 279.

Scanned with CamScanner

4. SEMANTICĂ ȘI HERMENEUTICĂ. DISCURSUL CA INSTANȚĂ A COMUNICĂRII

Pentru Paul Ricoeur textul este o entitate complexă a discursului, o entitate ceva mai largă decît fraza. *Textul* este obiect al *hermeneuticii,* în timp ce fraza este obiect al *semanticii.* Dar caracterele textului nu se referă numai la sensul propriu-zis, ci cu deosebire la faptul că el este o *operă*. Intervin categorii practice și o ordine specifică de elaborare. Munca de interpretare se adresează deci textului ca operă. În termenii fregeeni, „structura operei este sensul său, lumea operei este denotația sa. Această simplă substituire de termeni nu este suficientă în prima aproximație. Hermeneutica nu este altceva decît teoria care reglementează tranziția de la structura operei la lumea operei“ [32].

Interpretarea unui text literar se referă deci la textul ca operă : dispoziția, apartenența la un anumit gen, efectuarea într-un stil singular sînt categorii proprii discursului ca operă. Accepția discursului ca un tot și a textului ca un ansamblu de fraze este de origine aristotelică : „Există, spune G. Morpurgo-Tagliabue, două *dimensiuni ale analizei lingvistice :* cea care se preocupă de coerența logică a unui proces comunicativ *(ermeneia)* și cea care se preocupă de simple forme comunicabile *(lexis)*“ [33].

Această distincție constituie obiectul capitolului XX din *Poetica* lui Aristotel. În ambele cazuri este vorba despre limbaj, tratat din două unghiuri diferite. Paul Ricoeur se reclamă de la conceptul de interpretare în sens aristotelic :

„Sensul complet al *hermeneia* nu apare deci decît odată cu enunțul complet pe care Aristotel îl numește *logos* și care acoperă tot atît de bine ordinea, dorința, cererea cît și discursul declarativ sau *apofantis. Hermeneia,* în sens complet, este semnificația frazei. Dar în sensul *tare,* cel al logicianului, este fraza susceptibilă de adevărat sau de fals, adică propoziția declarativă ; logi-

---

[32] Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 278.

[33] G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e stilistica di Aristotele,* Roma, Editione dell'Ateneo, 1967, p. 127.

Scanned with CamScanner

cianul abandonează retoricii și poeticii celelalte genuri de discurs și nu reține decît discursul declarativ a cărui primă formă este afirmația care „spune ceva despre ceva“ [34].

Interpretarea propoziției declarative ne îndreaptă, după opinia lui Paul Ricoeur, către hermeneutica modernă, în căutarea esenței unice și identice, conform afirmației lui Aristotel : „A nu semnifica un lucru, unul singur, înseamnă a nu semnifica nimic“. Se remarcă drumul către această unicitate, încercările în jurul *pluralității posibilităților de predicație,* din moment ce în însuși miezul *Metafizicii* „ființa“ se spune în mai multe feluri : substanță, calitate, timp, loc etc. Această multiplicitate de predicații traversează întreg discursul.

Paul Ricoeur precizează că Aristotel nu a înțeles hermeneutica în sensul în care îl înțelegem noi azi, dar că, sprijinindu-se pe accepția acordată definiției, „a spune ceva despre ceva“, Stagiritul a oferit căile distincției moderne dintre *semantică* și *logică*. Discuția cu privire la semnificațiile multiple ale ființei produce o ruptură în teoria pur logică și ontologică a univocității... Rămîne totul de făcut pentru a fundamenta teoria interpretării concepută ca înțelegere a semnificației în multiple sensuri“ [35].

Paul Ricoeur este preocupat de „ordinea discursului“. Apărută în cadrul orientării sale fenomenologice, problema limbajului a trecut, în ultimul deceniu, pe primul plan al tematicii pe care o abordează. P. Ricoeur se delimitează de lingvistica structurală dar, în același timp, procedînd la valorificarea hermeneutică a limbajului, ține seamă de cercetări obiective, științifice, de rezultatele lingvistice. El caută să rezolve tensiunea dintre o filosofie reflexivă a limbajului și știința obiectivă a limbajului. Ricoeur se desprinde, treptat, de poziția fenomenologiei clasice husserliene și analizează influența ei asupra lui Merleau-Ponty, subliniind și criticînd absolutizarea conceptului de „subiect vorbitor“. El reclamă necesitatea unui apel serios la datele lingvistice. Nuanțînd, el menționează că nu este totuși adeptul total al unui

[34] Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris, Edition du Seuil, 1965, p. 30—31.
[35] *Idem,* p. 33.

Scanned with CamScanner

limbaj obiectivist, căruia îl acordă un rol restrîns, o vocație dialectică, în cadrul unui limbaj mult mai comprehensiv care cuprinde înțelegerea de sine însuși a vorbitorului.

Sensul acordat cuvintelor, limbajului în ansamblul său, îl implică pe subiectul vorbitor. Este aici o apropiere de teoria actelor ilocuționare și în genere de problema atît de modernă a „atitudinilor propoziționale", pe scurt, de vocația antropologică a filosofiei limbajului. Cunoașterea faptelor empirice are loc în funcție de înțelegerea sensului. „Dacă sensul nu este un segment al comprehensiunii de sine, atunci nu știu ce este" [36].

Această afirmație este esența atitudinii sale cu privire la universul de discurs obiectivist pe care și-o va păstra în confruntarea atît cu structuralismul, cît și cu studiul obiectiv al limbajului. G. B. Madison consideră că această afirmație este pusă sub semnul lui *cogito* și că ea încearcă să reconcilieze discursul științific și discursul reflexiv.

Valoarea soluției lui Paul Ricoeur constă în reușita echilibrului între subiectiv și obiectiv. În *lectura* unui text (act subiectiv de apropriere a sensului) se opun, dar în același timp se reconciliază, *explicarea (obiectivă)* și *interpretarea (reflexivă)*.

Defectul fenomenologiei este că în cadrul ei nu se studiază și nu se iau în considerație, în mod suficient de serios, rezultatele cercetărilor lingvistice : „...fenomenologia radicaliza problema limbajului într-un mod care nu permitea un dialog cu lingvistica modernă și cu disciplinele semiologice care s-au constituit după modelul lingvistic" [37].

Desigur, exista o deosebire netă între punctul de vedere filosofic și cel lingvistic în privința limbajului. Lingvistica exclude conceptul de subiect vorbitor. „Antinomia" de bază dintre filosofie și lingvistică se manifestă în faptul că, pentru filosofie, esența limbajului este

---

[36] Paul Ricoeur, *Structures et herméneutique*, „Esprit", novembre, 1963, p. 636, apud G. B. Madison, *Ricoeur et la non-philosophie*, în „Laval théologique et philosophique", nr. 1973, p. 232.

[37] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, apud G. M. Madison, *op. cit.*, p. 232.

Scanned with CamScanner

subiectivitatea (limbajul este întotdeauna actul unui *subiect* — expresia). Funcția limbajului este *de a spune ceva* (intenția, sensul). Mai însemnat este aspectul *comunicării,* ceea ce un subiect spune *altui subiect* și faptul că un *subiect* spune ceva altui subiect în *legătură* cu ceva (referința).

Lingvistica, în schimb, nu consideră limbajul decît ca pe un obiect. Lingvistica structurală face distincția dintre *vorbire (la parole),* folosirea personală, subiectivă a limbii și *limbă (la langue),* sistem, cod impersonal, autonom de dependențe interne care se postulează prin sine. Acest *obiect* implică un cod strict de reguli, elementele lui de bază definindu-se între ele prin opoziții mutuale în interiorul sistemului, prin excelență închis.

Limba este o structură și elementele ei sînt analizate în raport cu locul pe care îl ocupă în cadrul acestei structuri și prin relațiile dintre ele. Sistemul de semne ale limbii nu are deschideri către ansamblul lumii umane ; el nu comportă nici *subiect,* nici *referință,* nici *intenție* și nici *comunicare.*

Paul Ricoeur își propune să depășească opoziția — aparent iremediabilă — dintre fenomenologia vorbirii și știința structuralistă a limbii, recunoscînd totuși aportul lingvisticii structurale și metoda sa parțial valabilă, în ipoteza asupra limbii ca sistem închis și autonom, ceea ce „marchează un progres în rigoare și, aș putea spune, în științificitate“ [38].

Ricoeur consideră că „o tratare științifică a limbii nu poate începe decît cu postulatul închiderii universului semnificant“ [39], căci cunoașterea unităților lingvistice este strict necesară pentru o cercetare științifică, iar calea *analizei,* a descompunerii în unități mai mici este însăși calea științei.

Se stabilește astfel un conflict între interpretarea filosofică a limbajului și analiza structurală, semiologică. Pentru salvarea fenomenologiei limbajului căreia el îi rămîne totuși atașat, Paul Ricoeur procedează la o confruntare riguroasă și o apropiere între aceste două ten-

[38] *Idem,* p. 234.
[39] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

dințe. El pledează pentru o fenomenologie reînnoită prin contactul și filiația cu semiologia, analiza structurală și cu toate „structuralismele".

Studiul comparativ între abordarea semantică și cea semiologică a semnelor sugerează o îmbinare *dialectică*, deoarece ele se referă la nivele *strategice* diferite. Există diferențe de trepte, de planuri, dar mai ales de metodă. Lingvistica structurală procedează prin analiză, filosofia limbajului prin sinteză : „Calea analizei și calea sintezei nu coincid, nu sînt echivalente ; pe calea analizei se descoperă elementele semnificației care nu au nici un raport cu lucrurile spuse ; pe calea sintezei se dezvăluie funcția semnificației care este *a spune (dire)* și, finalmente, *a arăta (montrer)*" [41].

Dincolo de aceste divergențe radicale, o analiză filosofică mai atentă surprinde convergențe și puncte de întîlnire, în sensul că ambele deschid o perspectivă unitară unificatoare asupra limbajului. Punctul de întîlnire este *fraza* care îndeplinește rolul propriu-zis *semantic*. Acest aspect dobîndește, în cadrul analizei hermeneutice, un sens major, de *instanță a discursului, de instanță a comunicării*.

Lingvistica structurală face abstracție de subiectul vorbitor și de semnificația care poate fi acordată cuvîntului. *Limba* este rezultatul unei abstracții obținute prin reducția limbajului viu ; în felul acesta este interzis orice acces la nivelul trăirilor interioare și al simbolismului.

Or, Ricoeur insistă asupra *misterului limbajului* în sensul cognitiv, în sensul necesității de descifrare a straturilor complexe și adînci ale limbajului, nedescoperite încă de lingvistica și filosofia modernă. Nu este vorba să cunoaștem numai *cum* se desfășoară limbajul, ci și *ceea ce* spune limbajul. *Expresivitatea* limbajului apare numai odată cu trecerea de la planul *semiologiei* la planul superior al *semanticii*.

---

[40] Paul Ricoeur, *New Developments in Phenomenology in France*, „*The Phenomenology of Language in Social Research*", XXXIV, n. 1, (Spring, 1967) p. 14, apud G. B. Madison, *op. cit.*, p. 235.

[41] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 65, apud G. B. Madison, *op. cit.*, p. 235.

Scanned with CamScanner

Limbajul este înzestrat cu funcții *expresive* și *creatoare*. Filosofiei limbajului îi revine rolul critic de a arbitra „conflictul interpretărilor". Ea procedează la *dialectizarea* diferitelor *universuri de discurs*. Momentul principal în care subiectul se depășește pe el însuși este cel al *lecturii* textelor. Lectura textelor, înțelegerea și aproprierea, însușirea lor constituie *obiectul hermeneuticii*.

Dacă Heidegger acorda hermeneuticii, așa cum am arătat, o valoare *ontologică*, în sensul de interpretare a ființei umane, Paul Ricoeur îi acordă o valoare exclusiv *metodologică*, ținînd seama de considerații lingvistice și semantice. El îi reproșează lui Heidegger că trece dincolo de *conflictul interpretărilor*, că nu caută să-l rezolve, ci să-l dizolve [42]. Concepția lui nu oferă un *organon* al exegezei.

După opinia lui P. Ricoeur, însăși elaborarea problematicii ontologice impune elucidarea prealabilă a procedeelor metodologice. „Or, noua problematică a existenței trebuie să poată fi elaborată pornind și bazîndu-ne pe elucidarea semantică a conceptului de interpretare, comun tuturor disciplinelor hermeneutice" [43].

Funcția creatoare a limbajului îl face pe om să pășească în domeniul libertății. Paul Ricoeur își propusese o *Poetică a voinței*, operă care nu a apărut, așa cum nu a apărut partea a doua din *Sein und Zeit* a lui Heidegger. Această *Poetică* nu poate să se realizeze decît printr-o hermeneutică în care subiectivul se îmbină cu obiectivul. Sub influența cercetărilor din filosofia limbajului, el elaborează o hermeneutică „metodică" ținînd în același timp seama de hermeneutica ontologică.

Soluția lui Paul Ricoeur este prin excelență *dialectică*, în sensul unei critici și al unei interogări continue asupra a tot ceea ce aparține domeniului cunoașterii dobîndite, organizate, sistematizate, în sensul valorificării discursului filosofic *creator*, și deci poetic, prin raportarea lui la discursul ordonat, riguros, dar limitat, al științei.

---

[42] *Idem*, p. 239.
[43] *Ibidem*.

Scanned with CamScanner

5. OPINII RECENTE ASUPRA ROLULUI HERMENEUTICII ÎN FUNDAMENTAREA FILOSOFICĂ ȘI CULTURALĂ A ȘTIINȚELOR UMANE

Conceptul însuși de *hermeneutică*, legat de cel de *comunicare*, este supus multiplelor interpretări. Se fac apropieri, așa cum am văzut, între celelalte curente ale filosofiei limbajului și hermeneutică ; este valorificată filosofic accepția ei psihologică ; hermeneutica este confruntată cu epistemologia.

Între teoria „competenței comunicative" propusă de Habermas și teoria actelor de limbaj din filosofia analitică (Austin, Searle, Grice), Danilo Marcondes de Souza [44] vede posibilitatea stabilirii unei sinteze în vederea unui studiu critic al societății avînd ca punct de plecare limbajul, sau, mai exact, discursul uman. Limbajul este privit, în această perspectivă, ca o practică socială concretă care poate fi studiată în mod distinct de punctul de vedere semantic și formal. Baza motivațională a oricărei acțiuni este organizată lingvistic, în cadrul structurii discursului potențial.

Rolul obiectiv al competenței comunicative este de a reconstrui sistemul de reguli pentru *orice discurs posibil în general*. Acest concept este legat de formularea lui Grice cu privire la situația ideală de vorbire *(ideal speech situation)* și la principiul său de cooperare *(cooperative principle)*. La baza acestor concepte elaborate atît de Grice cît și de Habermas stau intersubiectivitatea, fundarea limbajului pe înțelegerea mutuală care condiționează înțelegerea în cadrul unui dialog.

Intersubiectivitatea ca precondiție a discursului poate fi supusă modificărilor în funcție de structura socială în care se desfășoară. Există principii programatice care intervin în cadrul jocurilor de limbaj presupuse de un dialog :

a) conexiunea dintre definiția semantică a termenilor și expresiile folosite ;

---

[44] Danilo Marcondes de Souza, *Linguistic philosophy as a critical analysis of society*, 6-th. International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Hannover, 1979, section 10—12, p. 122.

Scanned with CamScanner

b) actele de vorbire *instituționale* bazate nu pe intenția vorbitorului, ci pe instituții și convenții care le acordă valoare ilocuționară.

Situația ideală de vorbire este o condiție a oricărui discurs posibil. J. Habermas afirmă, venind în întîmpinarea conceptului formulat de Grice că situația ideală de vorbire este o condiție constitutivă a oricărui discurs posibil. „Desemnarea unei situații ideale de vorbire este implicată în mod necesar în structura vorbirii potențiale, de vreme ce orice discurs, chiar și cel cu intenții de înșelare, este orientat către ideea de adevăr“ [45].

De unde rezultă necesitatea unei analize critice a relațiilor dintre limbaj și structură socială. Convențiile implicate de un limbaj sînt : *lingvistice* (reguli gramaticale, fonetice, sintactice, semantice) ; *metalingvistice* (principii programatice, înțelese ca precondiții ale posibilității discursului) și *sociale,* în sensul unor convenții de *valoare ilocutionară*. D. Marcondes de Souza găsește puncte de apropiere între aceste convenții ale teoriei actelor de vorbire și, în genere, între *teoria actelor de vorbire* și conceptul de *situație ideală de vorbire* elaborat în cadrul hermeneuticii lui Habermas.

O altă orientare hermeneutică actuală tinde să se confrunte cu *epistemologia*. Sebastiano Maffetone semnalează puncte de convergență între hermeneutică (J. Habermas, K. O. Apel) și teoria lui Th. Kuhn cu privire la structura revoluțiilor științifice. Aplicînd analiza lingvistică termenilor de *revoluție științifică, paradigmă* etc., în lumina unor distincții operate în ultimul timp între științele naturii, științele sociale și științele umane *(Geisteswissenschaften)* în care apare mediația tradiției, S. Maffetone pornește de la premisa că multe neînțelegeri sînt datorate lipsei unui consens asupra accepției termenilor [46].

Gadamer afirma cu privire la consens în știință că orice știință care tinde să devină practică trebuie, mai mult decît cunoașterea pură, să-și facă paradigmele acceptate de către grupul de cercetare. În acest sens, prin

---

[45] J. Habermas, *Toward a Theory of Communicative Competence,* „Inquiry“, 13, 1970, apud D. Marcondes de Souza, *op. cit.*, p. 124.

[46] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

„persuasiune" se înțelege arta discursului în general, abilitatea vorbitorului de a depăși apărarea ascultătorului, ansamblul de activități care încearcă să înlăture „la résistance au vrai". „Arta discusului constă în a putea comunica unul altuia rezultatele progresului cunoașterii" [47].

Hermeneutica nu ar exista dacă în procesul comunicării nu ar exista neînțelegeri. De unde ideea că hermeneutica trebuie să ajute la reconstrucția epistemologică a științelor sociale. Încercînd să recupereze reflecția istoric activă a tradiției *(die Wirkungsgeschichtliche Reflexion der Tradition)*, comprehensiunea hermeneutică trebuie să reconstruiască *schimburile lingvistice* între grupuri, în diferitele perioade ale istoriei cunoașterii.

Autorul propune norme deontologice valabile în cadrul grupurilor de savanți ; în acest sens, au loc programe organizate de schimburi științifice. El se referă îndeosebi la J. Habermas și K. O. Apel. Metoda analitică are un aport important prin analiza argumentelor, a probelor și a ipotezelor științifice.

Studiul *retoricii hermeneutice* este de asemenea important pentru stabilirea naturii consensului intelectual în diferite programe de cercetare.

De remarcat, în sfîrșit, orientarea nouă cu privire la fundamentele filosofice ale psihologiei, sub înrîurirea hermeneuticii. Knud Aagaard remarca, în cadrul Congresului de la Salzburg (1983) că, în general, au fost neglijate fundamentele culturale ale cercetărilor în domeniul psihologiei, rolul societății în ansamblul ei pentru cercetările psihologice, relațiile lor cu modelele sociale și istorice. Aceste cercetări trebuie înțelese în funcție de contextul cultural : omul în legătură cu istoria și cu viitorul ; omul în legătură cu ceea ce este capabil să domine și cu ceea ce îl domină pe el.

Rostul omului în cadrul culturii moderne — și autorul danez se referă la țara sa — este de a căuta să rezolve și să aprofundeze mai întîi condițiile fundamentale ale propriei sale vieți. Înainte de a face predicții, trebuie să înțelegem. Dar mai înainte de aceasta omul trebuie să se înțeleagă pe sine însuși, în domeniile istorice

[47] S. Maffetone, *Epistemology and hermeneutics*, în „Abstracts", Hannovre, 1979, p. 96.

Scanned with CamScanner

și culturale, pătrunzînd, cu ajutorul psihologiei, la ceea ce Köhler numește domeniul trans-fenomenal.

Se impune deci, pe lîngă o psihologie bazată pe explicația cauzală, o psihologie interpretațională, a comprehensiunii, o *psihologie hermeneutică*. În acest mod se ajunge la punctul de tangență dintre tradiția *psihologiei fenomenologice* și *hermeneutică*. Dar hermeneutica păşeşte mai departe și mai profund decît psihologia fenomenologică. Psihologia hermeneutică nu rămîne o descriere a experienței, ci continuă într-o reflecție, o interpretare sau o descifrare a experienței.

Ea trece dincolo de ceea ce este în mod imediat aparent pentru conștiință și merge către studiul interpretațional orientat fenomenologic. Există trei căi de abordare a proceselor psihice, din acest punct de vedere :

a) una dintre căi pornește de la caracterul *intențional* al fenomenelor și duce la reflecții cu privire la situația existențială a omului ;

b) o altă cale pornește de la caracterul *formal* al fenomenelor psihice și duce la reflecții cu privire la caracterul dispozițional al ființei umane ;

c) în sfîrșit, calea de a abstrage ceea ce este esențial din calitățile specifice ale fenomenelor și a reflecta asupra semnificației lor *ontologice* [48].

Hermeneutica are puncte de convergență cu școala analitică și cu structuralismul lingvistic al lui Chomsky, cu teza despre limbaj ca structură ante-judicativă din concepția lui Chomsky și a lui Wittgenstein în filosofia sa tîrzie precum și cu fenomenologia limbajului. În felul acesta se aduce o contribuție la logica cercetării, prin sociologia și psihologia cunoașterii științifice.

Din multiplele orizonturi pe care le-am descifrat la începutul acestui capitol, am insistat asupra celui *lingvistic*, condiție *sine qua non* a *comprehensiunii* ca metodă a științelor umane și fundament al celorlalte coordonate, de ordin istoric, psihologic și epistemologic, ale hermeneuticii.

---

[48] Knud Aagaard, *Psychology as a cultural phenomen and the need for a hermeneutical approach*, 7-th. International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Salzburg, Austria, July, 1983, volume 5, Abstracts of sections 10 and 11, p. 11..

Scanned with CamScanner

FILOSOFIE ȘI ȘTIINȚĂ

Lei 13

AU MAI APĂRUT:

Logică și filosofie. Orientări în logica modernă și fundamentele matematicii
Determinism și cunoaștere
Logica științei
Teorie și experiment
Epistemologie. Orientări contemporane
Epistemologia și analiza logică a limbajului științei
Concepții asupra dezvoltării științei
Interdisciplinaritatea în știința contemporană
Ideea de dialectică în știința și filosofia contemporană
Filosofia fizicii
Semnificație și comunicare în lumea contemporană
Conduită, norme și valori în societatea socialistă

EDITURA POLITICĂ

Scanned with CamScanner